

ازھر الازھار

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبید الحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

www.besturdubooks.net

ولما فرغ المصنف من بحث الإجماع شرع في بحث القياس فقال بآب القياس القياس في اللغة التعديرو في الشرع
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة بقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس
بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب المجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل
لاننا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل
قائم به لا يعدي منه وانما يعدي مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علة في الاخر فاخذت لفظ الابانة
لان القياس مظهر لامثلية وتريد لفظ التمثيل لان المعدى هو مثل الحكم لانه عين الحكم وانه حجة نقلاً وعقلاً وانما قال هذا
لان بعض الناس يتكبرون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي قال لم ينزل امرى اسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيه اموال السبائيا فقاموا بها لم يكن بهما قد كان فضلو واضلوا
ولان القياس اصله مشقة اذ لا يعلم ان هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب ولا
يكون مبيئاً له وعن الثاني ان قياس بنى اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وياسنا لظاهر الحكم وعن الثالث ان مشقة
العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز.

مستف نے اجلاس کی بحث سے فراغت پا کر قیاس کی بحث کا آغاز کیا۔ چنانچہ فرمایا:-

باب القياس :-

قیاس کے لغوی معنی تقدیر (الغزالی کہے) کہ یہ اندر شرعی اصطلاح میں قیاس کہتے ہیں علت اور حکم میں فرق کو اہل کے ساتھ مولانا کہتا ہے: یعنی فرق کے اشد اہل کی علت موجود ہونے سے فرق کو اہل کے حکم میں بھی کہہ دینا، مصنف نے قیاس کی دوسری تعریفوں کے مقابل میں یہ تعریف اہل کے اختیار کیا کہ یہ شرعی اصطلاح ہے کہ چونکہ اہل اور فرق کا اطلاق صحیح رہتا ہے۔ پس اہل پر تعریف دوم مدوم کے درمیان قیاس پر علت نہیں آتی مثلاً ہون کو عقل و ہولہ کے لحاظ سے نہیں لائیں بلکہ یہ قیاس کہتا کہ اکتیس اور مئیس علیہ دونوں علی ہیں انکی کو اہل اور فرق کا اطلاق صرف وجود پر قائم نہیں کہتے بلکہ مدوم پر بھی ہوتا ہے۔ قیاس کی تعریف مضمون نے لانا اناظر سے کی ہے "قدیدہ الحكم من الاصل الى الفروع" حکم کو اہل سے فرق کی طرف منتقل کرنا، لیکن یہ صرف دوسری میں کہ حکم اہل کے لئے ایک وصف ہے اور اوہان کا منتقل ہونا محال ہے۔ اہل اہل کے حکم کے مانند حکم فرق کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اس امر میں سے بخیر کے لئے قیاس کی تعریف من اختلاف سے بھی کی گئی ہے "وہو ابانہ مثل حکم احد الذکرتہ" مثلاً حالت فی الاصل و اہل کی علت کی طرف علت کے بانی جانے پھر اہل کے اہل کے مثال حکم ظاہر کرنے کا، قیاس ہے، یہ تعریف میں ابانہ (ظاہر کرنے) کا لفظ دیا گیا کہ یہ قیاس میں در اہل حکم کو ظاہر کرتا ہے ثابت نہیں کرتا ہے۔ اور منتقل نہیں کرنا کہ دیا کہ بعد حکم اہل منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ اہل کے مثال اور شاہ حکم منتقل ہوتا ہے "اور قیاس حجت شرعی ہے" نقلی اور عقلی دیکھیں سے "مصنف نے بھی کی تعریف اہل کے کی کہ بعض حکم جیت قیاس کا لکھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہیں (۱) الشرائع فی لے رشا و فرما و نزلنا جلد لکھ کتاب تہیہ ناصحی - ۱ اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے جب فرق میں ہر چیز کا بیان موجود ہے تو پھر قیاس کی کوئی ضرورت نہیں (۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے بیان فرمایا کہ اہل اور اہل ایک زاد علی راہ راست پر ہے۔ یہاں تک کہ فروقات کی وجہ سے جب اہل میں تبدیلی کی نسل برمی تو انھوں نے موجود حکم پر فریورہ احکام قیاس کو شریع کیا جس سے وہ خود کو لکھو کہ دوسروں کو بھی لکھو کیا (۳) اور چونکہ قیاس کی بنا عقل پر ہو چکا ہے اس کی اہل ہی میں شبہ ہے کہ کو کتنی خود کو کتنی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت دہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے۔ من دلائل اکثر قیاس در حجب یہ ہے (۱) کہ قیاس سے منتقل ہو کر عقل کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس میں ان کو رائج کر دیتا ہے (۲) بنی اسرائیل کا قیاس بعض کفری اور مشرک کے طور پر ہوتا تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہذا قیاس تو اہل احکام شرعی کے لئے ہے (۳) قیاسی علت میں شبہ کا بعد نائل کے منافی نہیں البتہ علم کے منافی ہے اور ہذا وہ کہ لعل واجب ہو اور عقلی محال نہ ہو۔

[illegible]

بصیر حاصل للعنی قیسوایا اولی الایبصار احوالکم باحوال هذه الکفار و قاملوا با فکھرا ان تتصدوا العدواة الرسول و
لذیہ تبطلوا بالجلاد و القتل کما استلی اولئک الکفار به و هذا هو الثابت بعبارة النص و القیاس الشرعی نظیر
لذا التامل فکما ان العدواة علة و العقوبة حکم فیتعدی من الکفار المعهودین الی حال کل اولی الایبصار فکذا لک
علة الشرعیة علة و المحرمة حکم فیتعدی من المقیس علیہ الی المقیس فتکون حجیة القیاس حیثئذ بالدلیل للعقو
لحاصل ان قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الایبصار لواجرى علی عمومه من کل رد الشئی الی نظیره وان کان واقعافى حق
عقوبات خاصة کان اثبات حجیة القیاس به نقلا ای ثابتا باشارة النص لا بعبارة وان اختص بالتامل فی العقوبات
واددہ فیما کان اثبات حجیة القیاس به عقلا ای ثابتا بدلالة النص لا بالقیاس و الا یلزم الدرد و كذلك التامل
حقائق اللغة لاستعاره غیرها لاشانہ بیان للاستدلال المعقول بوجه اخر و هو ان یتامل مثلاً فی حقیقة
سد و هو الهيكل للمعلم فی غایة الجراءة و نهیة الشجاعة ثم یستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع لوانسطة
شراکة فی الشجاعة۔

و غرض منہم یہ ہونا کہ اسے عقل و بصیرت و اور اتم اپنے اولی کہ کفار سابقین کے احوال پقیاس کرو اور اس معاملہ میں غور کرو کہ اگر تم اللہ کے رسول کے ساتھ کھشمنی اور
یہ سے پیش آؤ گے تو ان کفار کی طرح تم بھی قتل اور جلادینی کی سزائیں مبتلا ہو گے یا آیت کا یہ مفہوم تو جہادۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس شرعی اسی کی طرہ ہے۔
اور اس میں عدالت علت ہے اور عقوبت و سزا حکم ہے جو کفار سابقین سے قائم بن ہو گیا کی طرف منتقل ہو گا جن میں اس کی علت موجود ہوگی۔ اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمت
ازلی کوئی علت ہوگی (مثلاً اسکار) تو یہ حکم حرمت بھی اہل (مقیس علیہ) سے منتقل ہو کر ہر اس فرد (مقیس) میں ثابت ہو گا جس میں علت (اسکار) پائی جائے گی۔ اس
پر حجیت قیاس کا ثبوت دلیل عقل سے ہو گا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ آیت نہایت بروایا اولی الایبصار خاص کر اہم سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں نازل ہونے کے
بعد اگر اعتبار سے ہر چیز کو اہل کی نظر کی طرف لوٹانے کے معنی کام مراد لے جائیں تو قیاس کا بحث ہونا لفظاً یعنی اشارة النص سے ثابت ہو گا کہ جہادۃ النص سے۔ اور اگر سابق
کی رعایت کرتے ہوئے اعتبار کو خاص رکھا جائے صرف ان جیسی عقوبتوں میں فکر و ال کرنے پر تو قیاس کے تحت ہونے کا ثبوت محققاً یعنی بدلالة النص سے ہو گا نہ کہ قیاس سے
اور لازم آئے گا احترازی ہر۔

(۲) اسی طرح الفاظ کے لغوی معانی پر غور کر کے بطور مستعارہ و درجہ معانی کے لئے ان کا استعمال شائع و دلالت ہے۔ یہ قیاس کے تحت ہونے کی دوسری عقلی دلیل
ہے۔ یعنی مثلاً لفظ "اسد" کے معنی لغوی پر غور کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں بے حد جرأت اور ہتھالی بہادری پائی جاتی ہے۔ پھر یہاں آدھا لفظ کے لئے یہ لفظ
استعاراً لیا جائے شجاعت اور بہادری میں جرأت کی بنا پر۔ (تو اس قسم کا استعمال بالکل عام ہے)۔

اور یہاں سے ان سورتی حالات و ذکاں و انما ذابا بطریق المنطق مع اسوق ذکاں لایۃ و لایۃ مدی جہادۃ و قیاس ثابت من منقوی لایۃ من فی سورتہ قتل الذیۃ مدی اشارة فاقال ظم
لایۃ من اللادۃ منتقل جہادۃ النص کا بیان اور سورتہ اہی فہا است احدہ

یاد رہے قیاس الا لما کان یرد ان اثبات حجیة القیاس بقوله تعالی فاعتبروا یا اولی الایبصار لثبات القیاس قال فی ذہ لایۃ قیاس حاصل اولی الایبصار علی حال کفار مای علیہ قیاس الاحکام الشرعیۃ
بالدرد حیثئذ قد فرغنا شرح بقوله بالقیاس المذکور و توضیح ان اثبات حجیة القیاس بلذہ لایۃ اثبات بدلالة النص فان کن وجود لایۃ مستند لوجود کلمہ امر بدیک لیزا جہادۃ حصول الوقوف علیہ
بالعقو لا بالقیاس عدم وجود دل و النظر فلا یلزم عدم دل ۱۲

ذکر و ہر ان یتامل الخ و تقریر لا بد کہ معنوی المتن فان حاصل معنوی و ان یتامل فی معنی لفظ ذک اللفظ لذلک المعنی و لیس حاملہ ہفہ الشارح من ان یتامل
فی لفظ ثم یستعار ذلک اللفظ لیز ذک المعنی فاذن ان یتامل فی تقریر معنوی المتن و ہر ان یتامل مثلاً فی معنی لفظ لایۃ لایۃ شجاعت و ہر انسان الموصوف بالشجاعة ثم یتستار غیر ذک
ذال لفظ الاسد ذلک المعنی بواسطة الشراکۃ فی الشجاعة۔ اہم الام ان کل جہادۃ المتن علی العقب و یقال ان تقریر لایۃ لایۃ الکل فی حقائق لفظ و مستعار بہا لیز ای الاستعارۃ
و لایۃ لایۃ لایۃ فی حقیقۃ یہ بطل اقال الشارح بالمتن خاتم ۱۲۔ ۵

ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المائنة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم الله
 تفاوت فلزونا اثباته اى اثبات حكم النفس وهو وجوب المساواة وحرمه الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز
 من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجوب القدر والجنس على طريق الاعتبار لما مر في
 قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير للثلاث اى هذا القياس الشرعى لنظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى
 قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم الاول الحشر ما ظننتهم ان يخرجوا وظنوا انهم ما انهم
 حصونهم من الله فاتهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى
 المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار والمواد باهل الكتاب يهود بنى النصير حيث عاهدوا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ان لا يكونوا خصامين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمروا
 عشرة ايام وطلبوا الصلح فاتي عليهم الا المجلاء فاعخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونه
 يا ايها المسلمون ما ظننتهم ان يخرجوا وظنوا اى اليهود انهم ما ظننتهم حصونهم من الله فاتهم الله اى عذابه
 حكمه بالمجلاء من حيث لم يحتسبوا لك وقذف اى القى الله في قلوبهم الرعب بحال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم
 ايدى المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا افعالهم هذا على احوال كثيرة وخروجها منها واستوطنوا نجيبهم
 ثم اخرجهم عمر من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية -

۱۱ اور چاہیے اور غیر کہی اور ورنہ فی اشیاء ہم جنس اور ہم وزن ہونے میں بالکل مشابہ ہیں ان اشیاء کے جن میں نفس وارد ہے۔ پس ان میں ہم جنس کے برابر کے وقت مگر تفاضل
پا یا جائے تو عہدہ بیچ کے اندر بزرگوں کے فضل کا ہونا لازم کہئے گا۔ لہذا ان میں بھی اس حکم کو ثابت کرنا ضروری ہو گا۔ یعنی اشیاء نے سہ مذکورہ فی انہی کے غلو چاہی
وغیر کہی اور ورنہ فی اشیاء میں خواہ کھانے کی چیز ہو یا دوسری چیز ہو بشرط وجہ علت نفس کا حکم بموجب مساوات اور حرمت ربوہ کا اثبات ضروری ہے۔ "قیاس کی بدولت ہے"
جس قیاس کا حکم دیا گیا ہے قول باری تعالیٰ فاعتبروا الایۃ میں۔ اور یہ بعینہ نظر سے موقوفات کی، یعنی یہ قیاس شرعی کفار پر نازل شدہ مزاواں سے حرمت کچھنے کی
نظیر ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے برضا فرمایا ہوالذی الایۃ (اسی اللہ نے نکال دیا ان کو جو کافر ہیں کتاب والوں میں ان کے گھروں سے پیچھے اجتماع پر لشکر کے، "وتم کما ان کتے
تھے کہ وہ نکلیں گے اور وہ خیال کرتے تھے کہ ان کو کچا لیں گے ان کے قلعے اللہ کے ہاتھ سے۔ پھر یہ بھی ان پر نازل جیسا ہے ان کو خیال نہ تھا۔ اور وہ ان کے دلوں
میں دھاک۔ اجاڑنے لگے اپنے گھر اپنے اقدار اور مسلمانوں کے اقداروں۔ سو حرمت کچھنے سے اس آیت میں اہل کتاب سے یہودی یعنی نصیر مراد ہے جنہوں نے حرمت
کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کیا تھا کہ آپ کے خلاف دشمنی اور جنگ نہیں کریں گے۔ پھر فرمودہ احد کے وقت تو یہاں لوگوں نے عہد توڑ دیا تو آپ نے ان کو مدینہ سے
نکل جانے کا حکم دیا۔ انہوں نے دینا دین کی مہلت مانگی اور دوبارہ طاقت کی کوشش کی۔ آپ نے جبہ وطن پر کرنے کے بجائے اور کسی بات کے سننے سے انکار فرمایا۔
اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ان کو پہلی ہی یورش میں مدینہ سے نکال باہر کیا۔ یہ نکلتا بھی اس حال میں تھا کہ مسلمانوں کو یہ گمان نہیں تھا کہ وہ نکل جائیں گے اور یہود اس خیال
میں تھے کہ ان کے مضبوط قلعے اللہ کے عذاب کے لئے روک ثابت ہوں گے لیکن یہ تمام منصوبے دھڑے دھڑے اور غیر متوقع طور پر عذاب الہی ان پہنچا اور جد و جہد و فنی کا
حکم نافذ ہو کر رہا۔ ان کے دلوں میں اللہ تعالیٰ نے اس قدر دھب ڈال دیا کہ خود اپنے ہی اقدار اور مسلمانوں کے اقدار اپنے گھر جانے لگے۔ پھر فی ضرورت کی ضروری
اور پھر وغیرہ کا ہوجا بار بار واروں پر لاد کر مدینہ سے نکل پڑے اور جبہ میں جا کر کثرت اختیار کی۔ لاکھوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے فائدہ خلاف میں ان کو شیر سے بھی ملک شام کی طرف
جلا وطن کر دیا یہ تو بڑا آیت کا مطلب۔

سے قرآن اول الحشر۔ السلام للفریقین مسجدی دقت اول الحشری اول جمیع مسکونہ سلام قال لایعینا ذلک الا فی اول عشر من جمادیہ وعودہ لذلک لیسیمہ ذلک قبل ذلک و الحشر اخراج جمیع من کان فی
 کوفہ انہی و ذلک فی حق من لیسید و وہم بن ایدہ و اردن علیہ السلام کذا فی بعض حواشی تفسیر لیسید کہی ۱۱۷۳ و اصل کوفہ کثر و یترجم الخیر فی الی و اصل یترجم و ایدہ ہم و المؤمنین یخربون کوفہ بنو ہاشم و ایدہ ہم و ہم
 نقصوا العبد فقتلوا اسباب الخرب لیسیدین و کذا غیرہ و المسلمین و کوفہ بنو ہاشم و ایدہ ہم و المؤمنین ۱۲ - ج ۵

فالأخراج من الدنيا عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله تعالى ولولا كتبنا عليهم ان يقتلوا أنفسهم أو يخرجوا من
دياركم ما فعلوا الأقل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكما وجد الكفر يترقب عليه الأخراج واول المحشر يدل على تكرار
هذه العقوبة وهو اجله عظم ايهم من غير الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله اعتبروا
بالتامل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فاعتبروا حالنا باحوالهم ولحقوا عن مثل ما فعلوا اتقوا عن مثل ما نزل بهم
لكن ذلك هو ما اى في القياس الشرعي فلتامل في علة النص ونعدي بها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه ولا نصل في الأصل
معلولة وهو لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يهدي الى الفرع بالقياس يعني ان الأصل في كل أصل من
الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعللة توجد في الفرع وان كان محتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعللة
خاصة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكفى بهذا القدر بل لابد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على
ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون
القدر والجس علة -

اب اس میں طرہ کو کہ "گھڑی سے اخراج بھی قتل کی طرح مزل ہے" اس لئے کہ دوسری آیت میں یہی طرہ پر دو زور کا بیان ہے "ولا تالکبتنا الذیۃ" اور اگرچہ یہاں حکم کرتے کہ ہلک کر دیا جائے یا چھوڑ دینا ہے مگر تو ایسا نہ کہتے مگر تھوڑے ف میں ہے۔ اور دوسری اخراج کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے۔
یعنی جہاں کفر متحقق ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی وجہ ہوگا۔ اول الخیر کا عنوان دلت کرتا ہے کہ یہ مزاد اور اپنا پیش کرنے والی ہے، جس کا مصداق غیر ہے شام کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے دوبارہ جلاوطن ہونے کا واقعہ ہے۔ اور دوسرے لئے کہا ہے کہ دوبارہ حضرت سے یوم قیامت کا عذر ملتا ہے۔
"پھر" فاعتلوا الذیۃ کھڑی ہے "حجرت کو کھڑے نہ کرنا" یعنی نفس کے معنی میں خود کرنا تاکہ وہاں نفس وارد نہیں ہوئی وہاں اسی نفس پر عمل کرنا، لہذا یہودی کی حالت پر اپنے اولیٰ کا قیاس کرنا جسے اللہ کی طرف سے نجات کر دیں گے تاکہ ان پر جو عتاب آیا اس سے محفوظ رہ سکیں۔ قیاس فری میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے تاکہ پہلے علت نفس میں خود کرتے ہیں پھر اس کو فروع کی طرف منتقل کرتے ہیں۔ تاکہ اس فروع میں بھی حکم نفس ثابت کریں۔ اور نفس کے لئے علت کا ہونا بھی اہل ہے اس حالت سے صنف کا منشاء دوم زور کرتا ہے کہ کتاب درست اور احادیث کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی کو ضروری نہیں ہے چاہے کہ ان پر قیاس کر کے فروع میں حکم نفس منتقل کرنا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نفس کی کوئی علت نہ ہو یا اسی علت ہو جو اس کے ساتھ خاص ہے اور قابل تعدی نہیں۔ لیکن نفس کی کتاب درست اور احادیث کا اعلیٰ تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فروع میں بھی پائی جاوے۔ البتہ قیاس کے لئے۔
صرف اہل تقاضا پر مجبور نہ کرنا کافی نہیں بلکہ "یہ ضروری ہے کہ علت کی شناخت کی بھی کوئی دلیل ہو" یعنی کوئی ایسی دلیل ہو جیسی جو اس بات پر دلت ہو۔
استنبط علت ہی نفس الامر میں نفس کی علت ہے دوسری کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث دجا کے عند الخطة بالخطة، میں ہم جنس کے ساتھ مقابلہ ہے مثلاً بشر کے قول سے چڑھتا ہے کہ حمت دلی علت قدر و جنس ہے۔

له قوله يلى ١٠. اذ لولى لابل من ثمان وفيه اقل من ثمان العبره اذ فيه عدم تقدم غيره وهذا نظرا لفرقة مقابل ١١ -
له قوله وان حصل اى انفسه فى التفتيش الاحكام من الكتاب وانسب ما كان -

۱۵۔ کولہ والا اصل سے انفسوس کی تصنیف لکھاکرمیں کتاب و اسنت و امامت۔

ثم قوله: وفي من توهم إلّا - فيه من المصنف - ما لا يخلو في شرحه من هذا العام فهذا يقتضي أن الكلام بحيث عليه ما لا يخلو من دفع توهم لا يناسب رأي المصنف ١٣ -

عنه قوله ان يكون الله. لقيام الله على ان القياس حجة من غير ضرورة. بين نفس ونفس فيكون اهل به التحليل.

فمن قوله ان لا يكون معلوماً بل يكون التعليل بالحكم بخبر ان الحكم آتياً ونحن جديده ۲۰-

مذکورہ میں ایدرناؤک اے فی القیاس من دلائل التیمیز اس میں دلائل تمیز الوصف الثوریٰ فی الکلم من بین الاوصاف ان تعلیل بانی وصف کان یجوزہ العقل السلیم۔ وکذا
اوردنبا مجرولہ تلاب بن میر میر اے ذیل یدل الی آخر اہل الشارح ۱۲۔ ۹

لا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون
 اصول في الاصل معلولة لقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كفي به عن كونه معلولا لانما اذا كان معلولا بعبارة
 بامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني
 ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من
 دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداها فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون
 القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشروطه وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعه لاصل
 حافظه قياسه ودفع قياس خصمه فشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو
 المقيس عليه والباء في حكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمه مثلا مقصورا عليه
 حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراى بالاصل النص الدال
 على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه
 مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

اور یہی مقرر ہے کہ شاطعت علت سے قبل فی الحال دھرت پر کوئی دلیل قائم ہو یعنی ضروری ہو دراصل اصول میں اس بات سے قطع نظر کہ جس میں سے بعض قیاس علت کا
 استنباط کیا جا رہا ہے اس کا فی الحال اصول ہونے پر دلیل ہونی چاہیے۔ تو مصنف کا قول "الحال" سے مراد "فی الحال" یعنی قیاس کے وقت پر اور "شاهد" کا لفظ
 کنایہ ہے اصول ہونے سے کہ جس کی کسی نص میں علت بائد ہوگی (جو فرع میں بھی پائی جاتی ہے) اور جس حکم کے لئے شاهد اور گواہ بن جائے گی۔ الحاصل: ہجیت قیاس
 کے سلسلے میں دلیلیوں اور کوئی شے نظر رکھنا چاہیے (۱) ہر نص کا اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت سے معلول ہو (۲) اصل مذکور سے قطع نظر کرتے ہوئے فی الحال نص کے مطول لکھنے
 پر مستقل کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ (۳) علت کو غیر علت سے تیز کر دینے والی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے جو صاف بتا دے کہ یہ چیز علت ہے دوسری کوئی چیز علت نہیں
 جب یہ تینوں امور متحقق ہوں گے تو ضرور قیاس قائم ہوتا ہے۔ پھر قیاس کا مطوری اور مطری لحاظ سے جس طرح ایک خاص مضمون ہے جس کا بیان کچھ صفحات میں گذر چکا ہے اس کا
 طرح اس کے لئے بعض شرائط اور احکام اور وجوہ اہمیت بھی ہیں جو جن کی صاف ضرورت ہے تاکہ یہ قیاس عمل اور کوئی ایسا سے محفوظ رہے اور ہی اس کے
 قیاس کا دفعی مکن ہو۔

شمس اوسط قیاس ۱۔ (۱) قیاس کی پہلی شرط ہے کہ اصل کا حکم خود اس کے لئے مخصوص ہو اور دوسری نص سے ثابت ہو۔ مصنف کی عبارت میں یہاں مفرد اصل
 کا ہی مضمون مقيس علیہ ہے نہ جملہ میں بار و اصل ہے مخصوص ہو اور کہ مخصوص علیہ پر مطلب یہ ہے کہ مقيس علیہ کے ساتھ اس کا حکم دوسری نص کے ذریعہ مخصوص ہو کر یا کہ
 جیسے خزیمہ کے واقعہ میں (جو سامنے آ رہا ہے) اصل شہادت کے ساتھ حکم بذریعہ نص اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس پر دوسری فرع کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مقيس علیہ کے
 ساتھ حکم کا مخصوص ہونا جب نص سے معلوم ہو تو پھر دوسری فرع کا جس پر قیاس کرنے سے نص سے ثابت شدہ اختصاص کا قیاس سے باطل ہونا لازم آئے گا جو کسی طرح درست نہیں
 اور اصل سے مقيس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص مراد لیا اور "بار" کو معنی "مع" قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یوں ہو گا کہ جو نص مقيس علیہ
 کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص ہو دوسری نص سے "عالمکہ یہاں دوسری نص سے بلاشبہ وہی نص مراد ہے جو مقيس علیہ کے حکم پر دلالت ہے۔
 ایک ہی نص کو دال علی حکم اور پھر اس نص پر امر کا احکام بالکل جمل ہے۔

لے قیاس۔ فاذا اجتمعت هذه الثلاثة فقام الدليل على انه للحال شاهد اي على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون
 اصول في الاصل معلولة لقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كفي به عن كونه معلولا لانما اذا كان معلولا بعبارة
 بامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني
 ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من
 دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداها فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون
 القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشروطه وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعه لاصل
 حافظه قياسه ودفع قياس خصمه فشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو
 المقيس عليه والباء في حكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمه مثلا مقصورا عليه
 حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراى بالاصل النص الدال
 على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه
 مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

کشمادۃ خزیمۃ وحده فانه مخصوص بقولہ علیہ السلام من شہدہ خزیمۃ فهو حسیبہ ولا یبغی ان یقاس علیہ من ہوا علیہ الا
 منہ کا الخلفاء الراشدین اذ تبطل حیثیۃ کرامۃ اختصاصہ بهذا الحكم وقصته ما روى ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشتري
 ناقة من اعرابی وادفاه الثمن فانكر الاعرابی استيفاء فقال هلم شہید فقال من یشہد لی ولم یحضر فی احد فقال خزیمۃ انا
 اشہد یا رسول اللہ انک اوفیت الاعرابی ثمن الناقة فقال کیف تشہد لی ولم تحضر فی فقال یا رسول اللہ انا تصدقک فیما تاتینا
 بہ من خبر السماء اقلنا تصدقک فیما تخبر بہ من ادا ثمن الناقة فقال من شہدہ خزیمۃ فهو حسیبہ فجعلت شہیداً دتہ
 کشمادۃ خزیمۃ کرامۃ وتفضیلاً علی غیرہ مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فی حق العامۃ فلا یقاس علیہ غیرہ
 وان لا یكون معدلاً لہ عن القیاس ای لا یكون الاصل مخالف القیاس اذ لو كان هو بنفسہ مخالفاً للقیاس فكیف یقاس
 علیہ غیرہ ببقاء الصرم مع الاكل والشرب ناسیاً فانه مخالف القیاس اذ القیاس یقتضی فساد الصوم بہ وانما ابقیناه لقولہ
 علیہ السلام للذی اكل ناسیاً ثم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک اللہ فلا یقاس علی الخاطئ والمکرم کما قالہ الشافعی۔

جیسے کہ خزیمۃ نے شہادت کا قبول ہونا ہاں لے کر حکم کے ساتھ مخصوص ہے کہ حدیث سے من شہدہ خزیمۃ فهو حسیبہ۔ اس کے تحت میں خزیمہ کو کسی دین تو نہیں ان کی کوئی
 کالی ہے۔ تو ان پر دوسرے کسی کو قیاس میں کیا جاسکتا ہے چاہے نتیجہ میں ان سے جملہ کرکریں دو چار جو خلفائے راشدین کی بھی تھا شہادت مستبرئ نہیں ہوگی کیونکہ اس سے نہیں ان کی
 شہادت قبول ہونے کی ضرورت ہے کہ اگر دوسرا کوئی شخص بھی شہادت دے گا تو اس کی قبولیت یہ ہے کہ ایک درجہ ہی کو کم علی اللہ علیہ وسلم نے کسی
 قدم سے ایک نوبتی طرفی اور اس کی پوری قیمت اس کے ساتھ رکھ کر اس کے بعد پانچ قیمت اصل پانچ سے نکال کر دیا اور دوسرے قیمت کا تقاضا کیا۔ آپ نے فرمایا تو میں تو قیمت ادا کر چکا ہوں
 اس نے مطالبہ کیا کہ لیا کی قیمت پر کھینچ لیجئے۔ آپ نے فرمایا کہ معاملہ تو میرے در قبضہ دو میں تھا میں بڑا ہے جہاں کوئی نہیں تھا یہی گواہ کہاں سے ہوں سطوت خزیمہ نے یہاں
 میں کہ کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں یا رسول اللہ! بیشک آپ نے اس کی لاشی کی پوری قیمت ادا کر رکھا ہے۔ آپ نے قہقہہ دریاں دینا، تم تو اس وقت سرحد میں تھے پھر کس طرف میرے حق
 میں گواہی دے رہے ہو اور اللہ نے جہاں عرض کیا یا رسول اللہ! آسمان اور زمین کی عظیم نشان قبول میں جب ہم آپ کو قلعی طور پر سچا مانتے ہیں تو یہ لاشی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا
 حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تعین کر لیں یا آپ نے خوش ہو کر فرمایا من شہدہ خزیمۃ فهو حسیبہ۔ تو اعراب زور کر لیم کے طور پر خاص ان کی شہادت کو دوا دیں
 کا شہادت کے برابر کر دیا گیا۔ دوسرا عام حکم کے تحت میں نصاب شہادت کی تکمیل دوسری نصی کی مدت شرط لگاتا ہے۔ لہذا خزیمہ پر دوسرے کسی قیاس میں کیا جاسکتا ہے۔
 اسی قیاس کی دوسری شرط ہے کہ اصل، قیاس کے مخالف ہو۔ کیونکہ اصل میں جب خود ہی قیاس کے مخالف ہوگا تو اس پر کسی دوسرے کو کس طرح قیاس کیا جاسکتا ہے۔ جیسے روک کی
 حالت میں بھول کر کھائی لینے کے بعد روزہ بڑا رہنا۔ یہ حکم قیاس کے بالکل مخالف ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بھول کر کھائی لینے سے روزہ فاسد ہو جانا یا بیچے کیونکہ روک
 روت ہو جانے سے چاہے نیا نیا کیوں دوسرا حالت متحقق نہیں ہوتی۔ اور دوسرے کارکن ہے کلف من الاكل والشرب والجماع لیکن اس قیاس کو مجھڑ کر ہم نے بقائے صوم کا حکم دیا۔
 محض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہی اشداد کی ہم سے جو آپ نے روزے کی حالت میں بھول کر کھانے والے کے حق میں فرمایا تھا تم علی صومک اللہ! (تم اپنے روزہ کو مکمل کر دیکر)
 تم کو اللہ ہی نے کھلیا اور پیل ہے۔ جو کہ حکم خلاف قیاس ہے کہ لے لے خلیا اگر وہی حالت میں کھاپی لینے کو نہیں پر قیاس میں کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعی نے کیا ہے۔

۱۔ قولہ اختصامہ اختصام خزیمۃ ثم علم انما اختصم خزیمۃ بکلمۃ وحقا من الماخرین فیہم ہوا شہادۃ لرسول علیہ السلام بما روى ان قوله علیہ السلام فی افادۃ الصوم فی الیمان ۱۲۔
 ۲۔ قولہ محد لاہ ما ہوا متعبرۃ فان المعدل لازم ہوا لعل من المراق کہ اقلی وکیں ہاں کیل محد ولاں مدلی وکول متعبراً وخصیۃ ما بارزۃ ۱۳۔
 ۳۔ قولہ یقتضی فساد الصوم ای بالاکل والشرب یکس الفوات رکن الصوم وکول الاساک عن قضاء شہرتی الفری والبطن والشی لا یبغی بدولن رکنہ ۱۴۔
 ۴۔ قولہ فلا یقاس بالذی یشرب منہا اشترک فی العلة فان الخالی ذکر الصوم کما ذکرنا من یغیرہ الصوم کما اذا شغف ولم یشرب فخل المملو فی طعمہ والمکرم ایضا ذکر الصوم وکی تر فی طعمہ
 والناسی فلیس پر ذکر الصوم ولا یغیر منہ الذی یوم الصوم وکان قد صم بغضہ فیس یومہا کلف الاکل والشرب والیر است اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقولہ فانما اطعمک اللہ
 سقاک اللہ ای ہوا الذی اتقٰ علیک الفیان صحت اکمت وشریت۔ ۱۵۔

والکفر الکفر الانسان والجماع الی فلم یکن عندها کذا والناسی فیفسد صومہ ما قد فرغنا ہما فیما سبق علی کون الاصل منہا القیاس
ولا ضیر فیہ فان اکثر المسائل یتفرع علی اصول مختلفہ ولا یشترط الايمان فی رقبۃ کفارة الیمن والظہار لانہ تعدیۃ الی ما یفرق
نص بتخییرہ تفریع علی الشرط الرابع وهو ان لا یکن النص فی الفرع وھما النص للطلاق من قید الایمان موجود فی رقبۃ کفارة الیمن
والظہار فلا ینبغی ان تقاس علی رقبۃ کفارة القتل وتقیید بالایمان مثلاً کما فعلہ الشافعی لانہ لا یحتاج الی القیاس مع وجود النص ولم
فیما یخالف القیاس نص الفرع واما فیما یوافقه فلا بأس بان یثبت الحکم القیاس والنص جمیعاً کما ہو داب صاحب الہدایۃ یتبذل
لکل حکم بالمعقول والمنقول تنبیہاً علی انہ لو لم یکن النص موجود الیثبت بالقیاس بالیقین والشرط الرابع ان ینبغی حکم النص بعد التعلیل
علی ما کان قبلہ انما صرح بتقید الرابع لثلاثیہم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطاً لایستلزم ان هذا الشرط اسابغاً قاطن الرابع تنبیہاً
علی انہ شرط واحد ومعنی بتاکد حکم النص ان لا یتخییر عما کان علیہ سوی انہ تعدی الی الفرع فہم وانما خصصنا القلیل من
قوله لا یتبعوا الطعام بالطعام الا سواہم یسواہم جوابی سوال مقدر وهو انکم قلتم ان لا یتخییر حکم الاصل بعد التعلیل وفي قوله
علیہ السلام لا یتبعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعدتہم الی غیر الطعام فقد خصصتم القلیل
من النص الدال علی حرمة الربوا فی القلیل والکثیر واقعتم حرمة الربوا علی الکثیر فقط۔

اسی طرح اگر کوئی روزہ یا درختا ہے کسی انسان کے مجھ کے لیے جان بچانے کی خاطر اپنے اختیار سے انکار کرتا ہے تو ان کو ظنل کا عہد نامہ کے خلاف کے برابر نہیں ہے اس لئے
ان کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اسی کا ناسد نہیں ہوگا اور منکر ہے کہ کچھ صوفیوں میں یہ نہ ملے کہ ان کے لئے اس کے لئے قریح کی کئی بھریاں فرار نہیں
کمال ہونے کی طور پر ان ہی روزہ کے تخریج کی گئی۔ یہاں کوئی حرج نہیں کیونکہ بہت سے مسائل و مباحث مختلفہ سے متعدد اصولوں پر فرار ہوتے رہے ہیں۔ "اد" اور کفار الیمن
اور ظہار میں جو حکم آتا دیکھا جاتے ہیں کہ ایہ ان کی شرط کفار کفار کل پر قیاس کر کے اس سے نص میں مستقل ہو جاتے ہیں اس کے لئے کفار
بال کفار کے حکم ال کفار لازم آتا ہے۔ یہ تقریباً ہے جو قریح اور دیکھ کر قیاس جب جاہل سے کفر میں نہیں دہر۔ یہ یہاں کفار الیمن ظہار کے حکم کے سلسلے میں ایمان کی تکیہ
بغیر مطلق نص سے اس لئے اس کو کفار کل میں مذکور حکم (تفویذ رقبۃ منعتہ) پر قیاس کر کے ایمان کی تکیہ سے مقتدر دیکھا جائے جس طرح کہ اہل لائی نے کیا ہے۔ کیونکہ نص میں
ہو جاتے ہیں قیاس کی کوئی منسبت نہیں۔ فائدہ مذکور میں نص ہونے سے ایسے قیاس کی ممانعت ہے جو کہ قریح کی نص کے خلاف ہو لیکن اگر قیاس نص کے خلاف کے موافق ہو تو اس قیاس میں
کوئی مضائقہ نہیں۔ بلکہ یوں سمجھا جائے کہ اگر حکم فرار ایک صفت قیاس میں درج ہو تو اس سے ثابت ہے چنانچہ ماہر مجاہد کا فرار یہی ہے کہ ہر حکم کی عقلی اور نقلی دونوں قسم کی دلائل بیان کرتے
ہیں جس سے اس امر پر قیاس کرنا ناممکن ہے کہ اس میں ہر فرقہ کے مستقل میں طرد ہوئی ہو جو حکم بچانے کے قیاس سے ثابت ہو سکتا ہے۔ "کم" قیاس کی جو قریح شرعیہ ہے کہ قلیل کے بعد
نص کا حکم دیا جاتی رہے جیسا کہ قیاس سے پیشتر تھا۔ مصنف نے اپنی مباحثات کے پہلو ف اس طرح کے بیان میں خصوصاً الرابع کی تصریح اس لئے کی تاکہ کوئی یہ خیال نہ
کرے کہ تیسری شرط جو ہر فرقہ پر مشتمل ہے تو جو فرقہ کابیان ہو چکا ہے اور یہ تیسری شرط ہے۔ "سورۃ الحج" کہہ میں ہر فرقہ پر تنبیہ کر دی کہ وہ چاروں شرطیں مل کر تیسری شرط واسعہ ہے اللہ
حکم نص بالیہ وجہ سے مارد ہے کہ فرار کی طرف تعدیہ حکم میں جو قیاس ہوتی ہے اس کے سوا مل نہیں نص میں کوئی تغیر پیدا ہو (ان تا حد کے پیش نظر بعض مسائل میں بظاہر شبہات
دارد ہوتے تھے اس لئے مصنف نے ان کے ازالے کی طرف توجہ فرمائی۔ چنانچہ فرمایا ۱۵۰۱) اور ہم نے مقدمہ قلیل کو خاص کیا ہے قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لا یتبعوا الطعام والطعام
الا سواہم سواہم" کے حکم سے یہ ایک قول مقدمہ کا طلب ہے یعنی اچھلنے کے کہ کہ قلیل کے بعد حکم ال میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو مگر قیاس کی شرط ہے حالانکہ حدیث "لا یتبعوا الطعام
بالطعام" میں جبکہ تم نے قدر و جنس کو بہت زیادہ کی صحت قرار دی اور حکم کے عہدہ اور چیزوں پر بھی اس حالت کی بنا پر حکم نص کو مستحکم کیا تا کہ تم نے قلیل میں قلیل کے عہدہ سے کم مقدمہ
کو حکم نص سے نکال دیا اور صحت رہا کہ صرف مقدمہ کثیر کے ساتھ مخصوص کر دیا حالانکہ نص اپنے مقدمہ قلیل کو تیسری شرط سے بجا پر دلالت کرتا ہے اور مقدمہ تغیر فی حکم نص میں بھی اس

لے قول فی رقبۃ الذکر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لا یتبعوا الطعام بالطعام الا سواہم سواہم" کے حکم سے یہ ایک قول مقدمہ کا طلب ہے یعنی اچھلنے کے کہ کہ قلیل کے بعد حکم ال میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو مگر قیاس کی شرط ہے حالانکہ حدیث "لا یتبعوا الطعام
بالطعام" میں جبکہ تم نے قدر و جنس کو بہت زیادہ کی صحت قرار دی اور حکم کے عہدہ اور چیزوں پر بھی اس حالت کی بنا پر حکم نص کو مستحکم کیا تا کہ تم نے قلیل میں قلیل کے عہدہ سے کم مقدمہ
کو حکم نص سے نکال دیا اور صحت رہا کہ صرف مقدمہ کثیر کے ساتھ مخصوص کر دیا حالانکہ نص اپنے مقدمہ قلیل کو تیسری شرط سے بجا پر دلالت کرتا ہے اور مقدمہ تغیر فی حکم نص میں بھی اس

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى
 العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد في النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها
 تأثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع كما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص
 الربوا على الكيل والجنس او بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الاثني على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا الى الاصل
 في حكمه لوجوده فيها اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويقوم من ههنا ان اركان القياس الاربعة الاصل والفرع والعلّة والحكم وان كان
 اصل الركن هو العلة ثم شعر في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة احوال فقال وهو جاز ان يكون وصفا لا زما وعارضا فالوصف
 اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا ينفك عنها لانها خلقا في الاصل على معنى
 الثمنية وهي مشتركة بين مذهب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما في حلي النساء الزكاة لعللة الثمنية والشا فحي
 يعلل حومة الربوا بها وهي غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالا فجار في قوله عليه السلام فانما قدم عرق الفجوة علة لوجوب
 الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم والعرق منجورا فيا ينادى انما وجد الفجار للدم سواء كان
 للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء.

مشايخ عراق نے پہلی شق اختیار کیا ہے اور یہی ظاہر ہے کہ یہ کہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت یعنی) لہذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف گراؤنی ہے۔ اور
 فرع میں جو کہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے غرایا غرایا ہی علت کی طرف حکم کی نسبت کے بغیر جاری نہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف
 منسوب ہوگا۔ کہ یہ کہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں کا اثر کس طرح ظاہر ہو سکتا ہے؟ اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص شتمل ہو یعنی وہ نمایاں
 اور علامت ایسی چیزیں ہیں شتمل ہے۔ غرض الفاظ نص سے شتمل ہونا کہا جائے جیسے ربوا کی حدیث کے غرض الفاظ کیل اور جنس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں بلکہ
 قرینہ اور لازم سے کہا جائے جیسے عبادان کی بیع سے ممانعت کی حدیث سنو یہی قرینہ کرتی ہیں کہ تسلیم بیع سے عاجز ہونا ہی کی علت ہے۔ اور فرع کو جس کی نظر قرار
 دیا گیا ہو یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کہنے میں جو برپا ہوا جائے اس علامت کے اس میں یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے نہ کہ وہ شتمل
 سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قیاس کے کہن چار ہیں۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ مگر چون چاروں ایک سے علت ہی بنیادی رکن ہے اقسام علت اور حکم نص کی علت ہیں
 جو قیاس کا شفا ہے اس کی چند قسمیں ہیں۔ وہ کبھی وصف ہوتی ہے مگر کبھی حکم مگر کبھی وصف ہونے کی صورت میں وصف لازم بھی یا عارض بھی ہوگا یا غنی۔ مگر جو یا عارض یا غنی
 کہن کی قریف کے ہر علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہہ رہے ہیں کہ وہ علت وصف ہو غرض لازم خواہ عارض۔ لازم سے راو ایسا وصف جو اصل سے
 کبھی جدا ہو جیسا کہ سنا پاتا ہے یا میں وصف نیست (ہائے نزدیک) وجوب نہ کی علت ہے کہ کسی ان رول سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ کہ نہ کہ یہ اپنی اصل غنقت ہی سے نیست
 کے لئے نیست ہیں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مالیت کا اذن کیا جاتا ہے) اس لئے پانہ کا کہ وہ ہر لئے کے۔ ہے وہ لئے ہر لئے کے۔ اور یہ بات وجہ سب میں
 زیر بحث میں نیست پاتے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک غرض کے زریات پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کہ وہ کہیں میں بھی وجوب زکوٰۃ کی علت نیست پاتی جاتی ہے۔ وہ
 اہم شائقی نیست کہ وجوب زکوٰۃ کی نہیں بلکہ احرم ربوا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصر ہے سوائے مخصوص ذریعہ کے اور کسی فرع کی طرف اس
 تفصیل سے نیست بلکہ حکم متعدد نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال فقہر کی حدیث ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فانما دم عرق الفجوة ایہ رنگ کا ہے
 خون ہے۔ یعنی مستحاضہ کے جس میں وضوء واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا ہونا نہ تھا۔ اور ہونا۔ خون کا ایک عارضی وصف ہے۔ لہذا نہیں کہ رنگا ہر خون ہے۔ وہ جو تو
 ہونا کبھی خون ہے نہ کہ علت پالی جائے گی مستحاضہ جو غیر مستحاضہ، وہ خون خارج اور السبیلین سے ہر باخبر السبیلین سے ہر صورت وضوء واجب ہے۔

لے قرآن رکان القیاس ہی اتی یقوم القیاس برہان فان قلت من القیاس علی فرض وصف سابق بر تقدیر فرع اولی فی القیاس۔ فحقیقۃ۔ بر تقدیر کیف یکن ہذا الحدیث کہ ان قلت
 ان ذلک تقریباً للقیاس لوان نہ کان خارجاً نہ تخلی علی القیاس مستند من مجرد انہم یکنون محرمات جہا فخر اقل وصف القیاس تقدیر الا ۱۳ - ۵۷۹

والتانی ان یتظہر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکرہ المصنف کالصغر ظہر تاثیرہ فی جنس حکم النکاح وهو ولاية المال للولی فکذا فی ولاية النکاح والثالث ان یؤثر جنسہ فی عین ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوۃ للتکثر بعد الاعمال من جنس الاستغناء وهو الجنون والحيض تاثیر فی عین اسقاط الصلوۃ وظاہر اثر جنسہ فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوۃ عن الحائض فان لجنسہ وهو مشقة السفر تاثیر فی جنس سقوط الصلوۃ وهو سقوط الركعتین وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد طال الكلام فيها صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح فقال ونفق بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان تكون علتها هذا المجتهد موافقة لعلته استنبطها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كغلبنا بالصغر في ولاية النكاح جميع منكم بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلّف في علته ولاية النكاح فعند الشافعي هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عدم ونصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكر وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولي عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولي عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولي عليها عندنا ومن الشافعي والبكر البالغة يولي عليها عند الشافعي لا عندنا فعندنا للمصنف تأثير في ولاية النكاح

(۱) بعد ان وصف کما اشرح محل بک جنس ہی ظاہر ہر جنس کی مثل مصنف نے اگے ذکر کیا ہے کہ بیبہ وصف صغر کما ولایت نکاح کے حکم کے ہم جنس حکم یعنی ولایت مال میں ظاہر ہوا ہے اور صغر کی علت سے حکم شارح نے کما کو ال صغر و بقرہ کی ولایت حال ہے اس پر قیاس کی کہ صغر کے نکاح کی ولایت ہی ملے کما حاصل ہوگی (۲) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر ہر حکم محل بھی ظاہر ہو چکا ہے (۳) اس وصف کے ہم جنس سے کثیر التعلق نازل کی قضاء سے ساقط ہو جانے کا حکم ہی کہ ہم جنس علت میں جنون اور احمق پتاس کہ جن کا اثر بیبہ سقوط صلوۃ کے حکم میں ظاہر ہو چکا ہے (۴) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر حکم محل کے ہم جنس حکم میں ظاہر ہو چکا ہے۔ یعنی وہاں سے کثیر التعلق نازل کی قضاء سے ساقط ہو جانا۔ بیکر کما لعلی بقصدہ صلوۃ باحث مشقت ہے۔ بابرہ مشقت سفر اس کی جنس میں سے ہے۔ اور مشقت سفر مؤثر ہے جنس سقوط صلوۃ کے حکم میں۔ یعنی وہاں سے کثیر التعلق نازل نہیں ہوتی جیسے حق میں۔ بلکہ رہائی نازل ہی اس وقت روکھت ساقط ہوتی ہیں۔ یہ حال عدالت وصف کی یہاں مل ہو رہی ہے قبول میں۔ صاحب ترویج مدارجہ الشریعہ نے ان پر دلیل بحث کی ہے۔ ولایت کے بیان کے بعد اب مصنف صلاحیت وصف کی حقیقت بتاتے ہیں۔ اور صلا ح وصف سے ہمارا ملو یہ ہے کہ وصف حکم سے مناسبت رکھتا ہو یعنی وصف ان مخلوق کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں اس طرح ہر کہ مجتہد کی مستنبط علت اخذ کی ہے غیر وہم موافقہ اہل جنس کی مستنبط علت کے موافق ہوا ان حضرات کے استنباط سے بعد اور مختلف دہر لا جیسا کہ ہم نے نکاح کی ولایت کے لئے اصرار کو علت قرار دی وہ مصنف کی عبارت میں مندرجہ کا لفظ مطلق کی جمع ہے اور یہ مصنف ہی نکاح کے معنی میں اور جنس نے حکم کی جمع بتایا ہے عمرہ قول ضعیف ہے ولایت نکاح کی علت کے بارے میں (مجتہدین کے مابین) اختلاف ہے علامہ شافعی کے نزدیک بکارت ہونا علت ہے اور بکارت سے نزدیک نابالغ ہونا علت ہے۔ ان دونوں علتوں کے درمیان عموم و خصوص میں جبکہ نسبت ہے (ایک سادہ اجتماع یعنی ہو سکتا ہے کہ لڑکی نابالغ اور بکارت والا (الحدود والافرق یعنی) نابالغ اور ثیب ہر یا اللہ اور بکارت ہو۔ (اور جو حق ایک صورت ہے جس میں دونوں علت مفقود ہیں۔ یعنی یا بالذکر اور ثیب ہو۔ تو اپنی صورت کے مطابق) اگر لڑکی بکارت اور غیر بکارت والا اتفاق اس پر حق ولایت حال ہے۔ اور (جو حق ایک صورت کے مطابق اگر لڑکی ثیب بالذکر ہو تو اتفاق اس پر حق ولایت حال نہیں۔ اور دوسری صورت کے مطابق) اگر لڑکی نابالغ اور ثیب بکارت سے نزدیک اس پر ولایت حال ہوگی اور لڑکی ثیب بالذکر ہونے کے نزدیک نہیں ہوگی۔ اور تیسری صورت کے مطابق اگر لڑکی نابالغ اور بکارت ہو تو اہم شافعی کے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی پس ہمارے نزدیک ولایت نکاح حال ہونے میں صغر (عدم بکارت) کا اثر ہے۔

۱۔ قولہ قد حال الکلام لا حیث ذکر احتمالات تاثیرت المرکب معین نزد مصنف یعنی من ثبوت ان شئت لا دعویٰ علیہا مخرج اللہ الخرج۔
 ۲۔ قولہ النکاح جمع النکح یعنی النکاح وفاقا ان یقبل المصنف لا یجوز الا بالذکر بالانوار والنکاح لیس بتزوج و اقیل بل جمع مکوۃ غریہ شدذ ان امر باحدف لیلہ لکاف و ثانی جمع المنقول علی مناجیل مقصود علی اسماع و توہم دین و کما سیر شاذ ذکرانی شرح عبد اللطیف بن الملک ناظرین متذنبہ۔
 ۳۔ قولہ و کذا البکر الخ۔ و موجب جانی میرا لڑکھ و کذا البکر یجوز من کون صغیرہ و غیہ انتہی ناز کیف کیوں البکر غیہ قتال ۱۷۔ ۹

لان استقصاء العلم لا يمنع الوجود من وجہ آخر لان الحكم قد ثبت بطل شئی خلا لیس من انتفاعا ما انتفاع جميع العطل
 من الدنيا حتى يكون نفی العلة والاعلیٰ نفی الحكم كقول الشافعی فی النکاح ای فی عدم انعقاد النکاح بشهادة النساء مع الرجال
 انه ليس ببال وكل ما هو ليس ببال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل
 وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادته النساء هي كونهما لا يسقط بشهادة
 لا كونهما لا بخلاف المحدود والقصاص فما يندرج بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة
 من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء وبالاولى ان يثبت بها النکاح
 الا ان يكون السبب معينا مستثنا مفرغ من قوله ومثلا التعليل بالنفی ای لا يقبل التعليل بالنفی في حال من الاحوال
 الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجہ آخر لا وجه له كقول محمد في ولد الغصب ان لم
 يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يده الغاصب ثم هلكت يضمن قيمة الجارية دون الولد
 لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد ههنا بالنفی بان علة الضمان في هذه الصورة ليست
 الا الغصب فبانتهائه ينتفي الضمان في صورة.

میکو نظر بر علت عدم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسری کسی علت سے بھی حکم موجود ہو۔ یہی لئے کہ کسی حکم کی علت ہی عین برکاتی ہیں تو کسی خاص علت کے انتفاع سے دنیا
 کی تمام علتوں کا انتفاع لازم نہیں آتا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلیل ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کا استدلال نکاح کے ہوتے میں۔ یعنی نکاح منعقد نہ ہونے کے
 اس میں اس کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے یہ کہہ کر عقد نکاح مال نہیں ہے۔ اور جو بھی مسئلہ مال کا ہو اس کا انعقاد مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے نہیں ہوگا بلکہ
 نکاح منعقد ہونے میں دوسری شہادت ضروری ہے۔ ایک مرد اور دوسری عورت کی شہادت سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ مرد کے نزدیک شہادت سارے کے ذریعہ نکاح صحیح نہ
 ہونے کے حکم میں عدم مالیت کا کوئی اثر نہیں ہے۔ کیونکہ عورت کی شہادت تک میں معتبر ہونے کی علت نہیں ہے کہ یہ بھی مسئلہ مال ہے۔ بلکہ نکاح کا شرط ہے ساقط نہ ہونا علت
 العجز شہد سے ساقط نہ ہونا اس میں عورتوں کی شہادت معتبر ہے لہذا نکاح میں بھی وہی کی گواہی معتبر ہوگی۔ بخلاف حدود برقصاء کے کہ یہ شہادت سے ساقط ہو جاتے ہیں۔
 اس لئے ان میں بھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں نکاح میں شہادت سادہ معتبر ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نکاح مال کے بھی کم نہ ہے کیونکہ
 انہی مذاق کی حالت میں بھی (ایجاب قبول کے منظر سے) نکاح منعقد ہوتا ہے۔ بخلاف مال کے کہ مذاق سے مال اکثریت نہیں ہوتا ہے۔ پس مال (کا تہہ بٹھا ہوا ہونے کے
 وجود) جب عورت کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو نکاح (جو اس سے کم نہ ہے) عورتوں کی گواہی سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ البتہ اگر کسی حکم کا سبب معین ہو یا یہ استثنائے
 شرط ہے مصنف کے سابق جلد "در التعلیل بالنفی" سے مطہر ہے کہ کسی حال میں تعلیل بالنفی مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب حکم کا سبب معین ہو تو اس وقت تعلیل بالنفی مقبول
 ہے۔ کیونکہ اس سبب کے منظر سے حکم کا عدم کوئی سبب ہے ہی نہیں تو دوسرے سبب کے ذریعہ وجہ حکم کا احتمال ہی نہیں رہتا ہے۔ بابرین سبب معین کے معنی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا
 لازمی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے ولید بن مصعب کے بارے میں فرمایا کہ غاصب اس کا خاص نہیں ہوگا کیونکہ اس سے پہلے کہ غصب نہیں کیا ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے مال کا غصب
 کا پھر غاصب کے قبضہ میں اس کی ولایت ہوئی تو مال و دولت کا بڑا بڑا اس کا بچہ ہوگا جو کہ غاصب عرف ہونے کی قیمت کا مناسب ہوگا۔ اس کا
 وہب یہ ہے کہ غاصب نے تو صرف مال کا غصب کیا ہے جو کہ غصب نہیں کیا۔ اور جو تو بڑا آگیا جس پہلے کا متعلق اور مال قبضہ مال نہیں تھا جو کہ محقق غصب کی شرط ہے۔ تو دیکھئے
 ہذا قول میں امام محمد نے غصب کو حکم خاص نہ ہونے کی علت قرار دی کیونکہ اگر غصب عام غصب کے منظر میں نہ رہتا تو غصب کا سبب نہیں ہو سکتا تھا تو غصب کے معنی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔

۵۔ تو کہ قول شافعی الاول ای در التعلیل بقوله عثمانی ثم نعم ان ترک بعض من غیر فی كون الامری مطلقا بقوله بان عدم قرعة البهر عتد لتعزیر فی والیة تعزیر حذو والیة والیة
 فالعزیز یس عتد لتعزیر فی الیة سبب عدم قرعة الجراح فوالیة ہذا لکن قول دسوقی غلطی وغیرہ قد لایقید لغزوت علی البہر مع۔ نہیں یوجب تعزیر فی غلبت عتد لتعزیر فی الیة
 غزوتی انما یغزوت ویرمى جردی ۱۲۔ قولہ دکل ہا نہیں ببال۔ لان المال ہر الیہ سبب وکثرت فی العیلة والسبب فخص فی شہادۃ النساء کما ہذا ذات مشتبہ لعدم
 علیہ الاتقان الکمال فی النساء وخالصہ واما ما یس ببال کا نکاح والحدود نہیں مستہان ولا یخیر فی العیلة واما ہذا نہیں فی ضرورت الی رخصۃ الشہادۃ المشتبہ
 بچہ اثبات بالحد۔ اصلیت ای شہادۃ الرجال وحدہ ۱۰۔ ۹۔

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي
اختلف في كونه حلة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة للحالة أي الشافعية في عدم جواز الكتابة للحالة انما عقد لا يمنع
من التكفير أي من اعتناق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان
فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت
حالة او موجهة فلا بد للنص من اقامة الدليل على ان الكتابة الموجهة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل
عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا يشك في فساد عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في البطلان الاحتجاج بوصف
لا يشك في فساد بل هو بدعي كقولهم أي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلاث آيات الثلاث ناقص
للعدد عن السبعة أي عن سورة الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية لا يتأدى به الصلوة لاجل ذلك
فان هذا القياس بدعي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بهادون الآية لان
لا يسمى قرأنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في البطلان
الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي.

۱۶) اور استدلال مختلف ہے وصف کے لیے وہ اس کا حلف بھی باطل ہے۔ یعنی جس طرح طور قابل استدلال نہیں ہے اسی طرح اس لیے وصف کے اجتماع بھی فاسد ہے جس وصف کے سرے صفات ہونے پر میں اختلاف ہے یا جیسا کہ ان کا قول کتابت حاتم کے ہارے میں "یعنی ہر کتابت نقد اور تصحیح کی شرط، پھر اگر کتابت بننا شراعت کے نزدیک جائز نہیں اس دلیل سے" اگر یہ ایسا مقدمہ ہو گا تو خدا کو سننے سے مانع نہیں ہے۔ "یعنی کفار، یمن وغیرہ اس غلام کتاب کو اذکارنا مملوع نہیں (حالانکہ صحیح عقد کتابت ان کے نزدیک غلام کو کفار میں اذکار کرنے سے مانع ہوتا ہے) "لہذا یہ عقد کتابت مستلزم ہے ہی باطل ہوگا جیسے کہ غریب کے طرف میں کتابت بنا کر فاسد ہے۔ "یعنی یہ قیاس ہمارے نزدیک تام نہیں ہے و دوسرے علماء نہیں غنیہ یعنی کتابت بالمرکات فاسد ہے اس غلام کتاب کو کفار میں اذکارنا مملوع دہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ غریب کو جو مسلمان کے حق میں مال مستعمل نہیں ہے (حرف قرار دینے کی وجہ سے یہ عقد کتابت فاسد ہے۔ برابر قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے) ۱- (۲) اس قیاس میں ایسے وصف کا قیام کیا گیا ہے جس کا وصف ہونا ہمارے نزدیک مستلزم نہیں اگر یہ کتابت مطلقا خواہ وہ عقد ہو یا مطلقہ، ہمارے نزدیک مانع تکفیر نہیں ہے اگر کفار میں اذکارنا مملوع دہونے کو فساد کتابت کی دلیل بنا لیا جائے۔ دوسرے ہو سکتا ہے (لہذا شراعت کو اول اس بات پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے کہ کتابت خود مانع تکفیر ہے تاکہ کتابت مانع تکفیر نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو سکے) ۲- (۳) اور استدلال ایسے وصف سے جس کے فساد میں کوئی خیر نہیں۔ "یہ بھی سابق پر معلوف ہے۔ یعنی جیسے طور قابل اجتماع نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے بھی استدلال باطل ہے جسے علت قرار دینا باوجود خبر فاسد بلکہ بدیہی ابطال ہے۔" "مجھے حوائج لا یکن۔" لہذا میں سہرا فاضلہ جاب ہونے اور محسن بن ایت کی قرأت سے فائدہ دیتا ہوں استدلال کو کٹے ہوئے۔ "کریم کا عدومات سے کہہ" "یعنی سہرا فاضلہ سے کہہ" (جو کہ سات آیتوں پر مشتمل ہے) "اس لئے یمن آیت پڑھنے سے (جو کہ احناف کے نزدیک فرض قرأت کی اقل مقدار ہے) فائز اس میں ہوگی جس طرح ایک کرت سے کم پڑھنے سے" لہذا میں ہوتی ہے سات سے کم ہونے کی بنا پر تو قیاس جائز نہیں ہے بلکہ اگر فاضلہ کے فاسد ہونے میں سات کی قیاس سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔ "وہی احناف کے نزدیک ایک آیت سے کم میں فائز ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ سات کی قدر اور چوبیس نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لئے کہ ہر اولیٰ لایہ نبوی مخرم میں چاہے قرآن کھلائے لیکن عرفا اس پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (اور نص کتاب سے فائز میں قرآن پڑھنا فرض ہے قل تخطیٰ فاقویٰ ما یتیسر من القرآن) ۱- (۴) اور استدلال حرم دلیل سے "وہی کا حلف بھی باطل ہے یعنی اللہ سے استدلال کی حرم دلیل سے نفی حکم پر اجتماع بھی باطل ہے۔"

۱۰۰ قوله فی کتابہ الامانی ان یشتروا منکم اکتساباً حلالاً حکم بحدیثکم تمنع الکاتب عن الاداء وروى الرقی کذا فی الہدۃ ۲ -

١٤ قوله فان فاسد اهل الكتاب العجوة فتح حوزة اهل الكتاب عن الكعبة - ١٥ قوله فتح اهل الاوثان من بل الكعبة كذا في الهدى المختار - ١٦

[illegible]

جائز عند الشافعي لأنه يجوز التحليل بالعلة القاصرة كالتحليل بالفنية في الذهب والفضة لحجزة الربا فانها لا تتحدى منهما
 التحليل عند البيان لميتة الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتهما في نفسها فلو توقفت صحتهما
 في نفسهما على صحة تعديتهما لزم الدور والجواب ان صحتهما في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتهما بل على وجودهما في الفرع فلا دور
 والدليل لنا ان دليل الشارع لا يدل ان يكون موجبا للعلم او العمل والتحليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا فالمنع
 عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الاثبات المحكم في الفرع وهو معنى التعدية والتحليل لا قام للشك الاول وفيها باطل
 يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالראى ولكن انقيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للجد فيه وانما هو الى التامر و
 لما وثقت سبب او شرط او حكم من نص او اجماع وانما ان تعدية الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق اذ له
 وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا لذا اقتضى اللواطة على الزاني كونه سببا
 لحد بوجف مشترك بينهما وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عند الراعيهم فان كان المصنف تابعا
 لفخر الاسلام كما هو الظاهر فعنى كونه باطلا انه باطل لابتداء التعدية والافعال راد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية -

لیکن اسامیٰ کے نزدیک تہیہ کے بغیر بھی تحلیل جائز ہے۔ یہاں ہر جگہ وہ اصل کے ساتھ تھوڑی جلت سے تحلیل کہا جاؤ سکتے ہیں جیسے اگر شہیت کو حلت قرار دینا یا سونا چاندی میں دھوا حرام ہونے کی اگر یہ حلت اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی فرار میں شکیبائی داتی ہے۔ تو اس کے نزدیک حکم کے باعث اور سبب کو بتا دینی تحلیل کا مشاہدہ تہیہ کے بغیر سونے پر تحلیل کا صحیح ہونا معروف نہیں۔ کیونکہ تہیہ کا صحیح ہونا بالاتفاق حلت کی صحت پر موقوف ہے۔ سو حکومت کا صحیح ہونا بھی تہیہ کی صحت پر موقوف ہوا ہے تو وہ لازم آئے گا۔ یہاں طرف سے اس شکل کا جواب یہ ہے کہ تہیہ کی صحت اگرچہ حلت کی صحت پر موقوف ہے لیکن حلت کی صحت تہیہ کی صحت پر موقوف نہیں بلکہ تحلیل کا صحیح ہونا وجود العلۃ فی القرب پر موقوف ہے۔ لہذا اودہ نہیں رہا۔ ذاتی قیاس کے لئے تہیہ لازم ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ وہ مذکور شی کا مفید عظم یا مفید عقل ہونا ضروری ہے (اور نہ خود اور جث ہونا لازم آئے گا) اور یہ قطعی بات ہے کہ اجتہادی تحلیل سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اودہ ذی انفس میں عقل کا بھی خاتمہ نہیں رہتی نہ کہ کوکب اس میں تو نفس ہی کے ذلیعہ عمل ثابت ہے۔ لہذا تحلیل کا صرف یہی ایک خاتمہ ہوتا ہے کہ اس کے ذلیعہ نفس کا حکم فرار میں مثبت ہے۔ اور تہیہ سے مراد مطلب یہی ہے۔ (الحاصل تحلیل کی مذکور تمام اہم وجوہیں سے) یہی میں تحلیل کو ثابت کرتے ہیں یا نفی کرتے ہیں۔ یہی تحلیل اصل سے یا نہیں لائے اور قیاس سے ابتدا و کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا اسی طرح نفی کرنا بالکل درست نہیں۔ کیونکہ ان امور کے اثبات یا انکار کو اختیار حق بندہ کو حاصل نہیں۔ یہ کام تو صرف شارع ہی کا ہے۔ وجہ نفس یا اجزاء کے ذریعہ لگائی سبب یا شرط یا حکم اولاً ثابت ہو جائے اور ہر ان کو دوسرے مقام کی طرف متوجہ نہ کرنا چاہیں تو حکم کے معاملہ میں تو یہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ قیاس کی وجہ ہی اسی تہیہ حکم کے لئے ہوئی ہے لیکن سبب اور شرط کا تہیہ جوہر اصل میں کے نزدیک جائز نہیں صرف فخر الاسلام جوہر ہی کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً لو اظنت لہذا نہیں وصف مشترک موجود ہونے کی وجہ سے کہ کوئی شخص زنا کے سبب حد ہونے کا لانا ذکر کرتے ہوئے لو اظنت کو اس پر قیاس کرے تاکہ لو اظنت کو بھی سبب حد قرار دے تو فخر الاسلام کے نزدیک یہ قیاس جائز ہے مگر جوہر کے نزدیک جائز نہیں ہیں اگر مصنف اس مسئلہ میں فخر الاسلام کے ہمراہ ہوں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے تو ان کے داخل کہنے کے معنی یہ ہونے کے کہ بعد از ان امور کا اثبات باطل ہے تہیہ باطل نہیں ہے۔ اور اگر جوہر کے قیاس پر لو اظنت سے مراد مطلقاً بطلان ہوگا۔ ابتدا وہی صورت تہیہ بھی۔

١٥ قوله بالعدالة القاصرة الى الحق لا توجد في الحق لان المزارع انما يجرى في حده مستنبط بناءً عليه بين الحكم والعدالة المقصورة بالحق لا بالاجماع فبحر ان يكون القامرة مختصة بالحق لا بالتعاقب ولا لزراع فيه وعملت القامرة ايضا وهي حلتا باجماع المشرع لانها مخصصة بمقنونة وقاية فائدة المزارع من جهة ١٥ قوله ودليل ان الحق في الدليل مقتضى التسهيل بالعدالة القاصرة المقصورة بغير الحق كغيرها من مقتضى ان لا يكون في التسهيل ايضا بحر ان مقتضى فيه فافهم وقال صاحب الفروع لزراع في التسهيل بالعدالة القاصرة الغير المقصورة فانه ان لم يرد الميزم بعينها فلا لزراع فان الشافعية ايضا يقولون بعدم الميزم وان لم يرد عدم الحق فيعبر عنه واي الجملة الى عينيها وترجع عليها عند ادارات مستبقة في استنباط العلل لا معنى لعدم الحق ولما عند عدم الميزم فلا لزراع وعندنا من الوصف القاصر والتعدي كما قاله هو المتعدي فلا لزراع ايضا ١٦ -

١٥ قوله بوصف مشترك بين المزارع والمزارع وهي مفعول في كل شئ ١٧ - ١٨ -

وهذا حكم اي تخالفها جميعا من حيث القياس المعنى حكم معقول يتعدى الى الوراثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف
 لزمانها في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتخالفان ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي
 يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجد والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتخالف كل واحد منهما
 وتفسخ الاجارة لافق الضرر وحقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب بيع البائع الا بالاثم فلم يقسم تقديراته اذ
 اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض للمشتري للمبيع فحينئذ كان القياس من كل الوجه ان يفسخ المشتري
 فقط لانه يكثر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر هو قوله عليه
 السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تم القاء وتراجعت حتى وجوب التالف على كل حال لانه مطلق عن قبض
 المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوراثين لذا اختلفنا بعد موت المورثين الا عند محمد
 ولا الى الموجد والمستاجر اذا اختلفا بعد استيلاء المعتقد عليه على ما عرفت في الفقه مفصلا.

اور پھر ہم یہ قیاس بھی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کو نصف ٹھکنے کا حکم دیا مقل مورثین کے بالکل مطابق ہے۔ لہذا "وراثین کے حق میں بھی مشتری ہوگا"۔
 یعنی اگر بائع اور مشتری دونوں فوت ہو جائیں اور بیع پر قبضہ سے پیشتر مقتضی میں دونوں کے درمیان موت نہ ہوگی کی طرح اختلاف
 پیدا ہو تو دونوں صورت کے حکم پر قیاس کر کے وارثوں کے حق میں بھی یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو
 نافذ کر دے۔

"اسا جان کے معاملہ میں یعنی بیع کا حکم ادا کے معاملہ میں بھی مشتری ہوگا اگر کرایہ دینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی
 مقدار میں اختلاف پیدا نہ ہو تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع مزید کے اہل نسخہ کر دیا جائے گا کیونکہ حلفاں ہر عقد بیع کی طرح قابل نسخہ ہے۔
 البتہ بیع پر قبضہ کرنے کے بعد بائع پر قسم واجب ہونا ضمنی حدیث سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا قدر نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی بیع پر مشتری کے قبضہ پر جانے
 کے بعد مقتضی کے اندر بائع اور مشتری کے اہل اختلاف پیدا ہو تو قیاس علی وارثین دونوں کا تقاضا ہے کہ صرف مشتری حلف اٹھائے۔ کیونکہ اگر مقتضی میں
 کاروبار بائع کی طرف سے ہے اس کا رد ممکن ہے۔ اور بیع اس کے قبضہ میں پہنچا ہے۔ اس مطالب بائع پر تسلیم بیع دیکھو ابھی اگر کوئی دھوکا نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ
 حدیث "اذا اختلف الخبز جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور بیع بیعہ موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور اپنا اپنا اور بیع واپس لے لیں" لا تقاؤ
 کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے۔ کیونکہ السلعة قائمة کی شرط ملحق ہے جس سے بیع پر قبضہ ہونے اور دھوکے کی دونوں حالتوں میں قاضی
 کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے خلاف ہے اس لئے بائع اور مشتری کی موت کے بعد وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے
 امام محمد کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تخالف کا حکم ان کی طرف مشتری نہیں ہوگا۔ اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے کے بعد اگر کرایہ دار اور ملک کے
 درمیان مقتضی اجماع میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تالیف زمین دونوں طرف کے قسم کھانے کا حکم صد کا نہیں ہوگا جس کی تعلیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

۱۔ قولہ یتما فان لان الامت یقوم مقام المورث فمات المشتري یعنی علی وارث البائع وجوب تسلیم البیع عند نقد الاصل و ہر یکو وارث البائع یرث
 علی وارث مشتری زیلۃ الثمن و ہر یکو ۲۔
 ۳۔ قولہ یتما فان المستاجر یرثی استیفاء ما فی یوم من اجرة اقل و الموجد یرثی و الموجد یرثی زیادة الاجرة و المستاجر یرثی کل واحد مثر
 من وجہ و مقررین ۴۔
 ۵۔ قولہ فلا یتعدی الخ۔ بل یتقرر علی مرہ الخ۔ فاقول حیث ذلک المشرک و یرثہ علیہ ۶۔
 ۷۔ قولہ الا عند محمد۔ فاذ یقول ان التالف یرثہ یرثہ یرثہ و یرثہ علی الی الورثین علی کل تقدیر فان کل واحد مثر و مقررین ۸۔ ۹۔ ۱۰۔

فقول لا نسلم ان التعيين القصدی معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدی فی القضاء والكفارة هي مجرد
الفرضية بل كون وقتها صالحا لانواع الصیامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فی المكان یصاب بمطلق اسمه
ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه منطقی لا یبقى بعد الدقة وتعيين المبعث فان استفسار المدعی عن
وبیان بعد الطلب واجب فلا یقبله قط وللمنافعة هي عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلن کلها او بعضها
بالتعيين والتفصیل وهي اربعة بالاستقراء لانها لما ان تكون فی نفس الوصف ای لا نسلم ان هذا الوصف الذي
تدعی وصفه علة بل العلة شئی آخر كقول الشافعی فی كفاة الاطعام انما عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة
فی الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فی الاصل هي الجماع بل الاطعام وهو حاصل فی الاكل والشرب
ایضا بل دلیل انه لو جامع ناسیا لا یفسد صومه لعدم الاطعام او فی صلاحیته للحکم مع وجوده ای لا نسلم ان
هذا الوصف صالح للحکم مع كونه موجودا كقول الشافعی فی اثبات الولاية علی البكر انما باكره جاهلة بالمرئ النكاح
لعدم الممارسة بالرجال فیولی علیها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم یظهر له تأثير
فی موضع اخر بل الصالح له هو الصغر۔

پس ای کے چاروں میں کس کے کہ اول تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تعین قصدی معتبر نہ ہو بل کہ تعین قصدی ضروری ہونے کی
حالت میں فرضیت ہے۔ بل اس کے ساتھ ساتھ کفار کے روزے کے ہکات کا دوسری طرف کے روزے میں نقل و تدویر کی کوئی کے قابل ہونا بھی علت ہے۔ بخلاف رمضان
کے کہ تو شخص رمضان کا کوئی کے لئے شہادت کی طرف سے حین ہے۔ ہم نے یہ تعین نہیں شکر ہوا۔ جیسے کسی مکان میں تنہا ایک آدمی ہو تو اس کی شخصیت کے لئے مطلق اسم
کافی ہے کسی دوسری نسبت دلیلوں سے تعین کی حاجت نہیں۔ واضح ہے کہ باب سا کو منہ دل بموجب صورت میں کو درجہ و درجہ کے سطح میں ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد وہ جب
دیکھ اکل کھلی اور سر ہے۔ وقت نذرانہ و ضرورت بحث حین کی پیشہ جدید احزاب خود بخود ساتھ ہوتا ہے۔ یہ کہ کمالی مافرو کے مابطل کے مطابق اولاد کے منشاء کا درجہ کو
اور درجہ کے بعد اس کے لئے بتا ضروری ہے۔ پھر ہم کی تباہی ہی نہیں رہتی کہ مخالف کے لازم کو قبول کر کے (۲) اور (۳) درجہ و درجہ میں سے دوسری درجہ ہے
اور دوسرے کو مقرر مطلق کی دلیل کے نامہ شدات یا بعض حین اجزا کو قبول کرنے سے منکر کر دے۔ نتیجہ اور حجت کے بعد اس کا سخت کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ (۱) اعلیٰ نفس
وصف کو تسلیم کرنے سے منکر کرنا۔ (۲) سائل کے کہ میں وصف کو مقرر علت کو دے۔ (۳) ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے۔ بل علت دوسری چیز ہے۔ جیسے امام شافعی رمضان کے
روزہ انکار کرنے پر کفار کے حکم کی علت انکار الجماع کو مانتے ہیں۔ کیونکہ کفار ایک نر ہے جو دوسرا کفار خیمہ شرمنا ہوتی ہے اس لئے کھانے پینے کے ذریعہ انکار کرنے میں یہ کفار
حاجب نہیں ہوا۔ تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کفار شرمنا ہونے کی علت اہل یعنی مقبول میں ہمارے ہے۔ بل کہ انکار کا پایا جائے علت ہے اس لیے علت اہل و شر
میں بھی تحقیق ہے۔ (۱) انکار جماعت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھول کر روزہ کی حالت میں ہمارے کو تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ انکار نہیں پایا گیا (۲) جس سے معلوم
ہوا کہ دارم جماعت ہونا نہیں ہے بلکہ تحقق انکار پر مبنی ہے جو کہ اہل و شر سے بھی ہوا ہے۔ (۳) کفار و بھی جماعت کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ انکار کے ساتھ وابستہ ہوگا چاہے
میں دوسرے ہوا۔ (۴) یا وصف کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح حکم ہونے کا منکر کرنا۔ (۵) میں سائل نفس وصف کے وجود کو مانتے ہوئے اثبات حکم کے لئے اس کا
صالح علت ہونا تسلیم کر کے۔ جیسے امام شافعی باکر پر اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں کیونکہ باکر امر و دیکھ کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ
مماذ نکاح کے صالح ہے۔ ادا قضا ہے۔ بہرہ بری ہاں یہ ولایت ثابت ہوگی نہیں کہتے ہیں کہ وصف بکارت اثبات ولایت کے حکم کے لئے علت بننے کا صالح نہیں۔ کیونکہ کسی دوسرے
عمل میں وصف بکارت کا یا شر نہیں ہوا ہے بلکہ انکار میں حجت بننے کا صالح صغیر کی ہے۔ (۱) اگر وصف ہے جس کا اثر ولایت میں ظاہر ہو چکا ہے۔

۱۔ قولہ دلی دے ضیف نسبت الی اربعہ کا یہ کشتہ ویر قندہ و اگر درجہ ستن اعلیٰ خود مزیدہ ضعف کوئی نتیجہ لازم۔ ۲۔ قولہ مقررات دلیل الی اسے کون الوصف علت
دو کہنا متفقہ فی الاول والفرع وطیر ۱۲۔ ۳۔ قولہ لا نسلم ان ۱۲۔ ان وصف خالص ہو کہ حکم ہاں تاخیر قائم بین تاثیر کیف بصیر حال اثبات حکم ۱۱۔ ۴۔ قولہ بل الصالح
ان اثبات الی ہذا عنصر سرادکات بکرا او شیا ماد ثبت لہ تاخیر فی موضع آخر او قریب لہ تاخیر فی موضع آخر۔ ۵۔

او فی نفس الحكم ای لا نسلم ان هذا الحكم حکم بل الحكم شیء آخر نقول الشافعی فی مسم الرأس انه رکن فی الوضوء فیس تثلیث
 کفیل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون فی الوضوء التثلیث بل الاکمال بعد تمام الغرض فی الوجه لما استوعب الغرض
 صیر الى التثلیث فی الرأس لما لم يستوعب الغرض الرأس صیر الى الاکمال فیکون هو السنة وذل التثلیث او فی نسبتہ الى
 الوصف ای لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول فی المسألة للذکرة لا نسلم ان
 التثلیث فی الغسل مضاف الى الرکنیة بل لیل الانتفاع بالقیام والقرأة فانها رکنان فی الصلوة ولا یسن تثلیثهما و
 بالمضمضة والاستنشاق حیث یسن تثلیثهما بلا رکنیة وفساد الوضوء وهو کون الوضوء فی نفسه بحيث یکون ایما عن الحكم
 ومقتضیا الصلوة ولحمید کذا اهل المناظرۃ ویکون وجهه قیاما والله لا یتیم التقریب کتعلیلهم ای تعلیل الشافعیۃ
 لا یجاب الفرقة باسلام لحد الزوجین فانهم قالوا اذا اسلم لحد الزوجین الکافورین تقع الفرقة بینہما بمجرد الاسلام ان کانت
 غیر مدخول بها وبعد ماضی ثلث حیض ان کانت مدخولاً بها ولا یحتاج الى ان یعرف من الاسلام علی الآخر ونحن نقول هذا
 فی نفسه فاسد لان الاسلام عرف عامہا المحقوق لارادنا ما فینبغ ان یعرف من الاسلام علی الآخر فان اسلم فی النکاح
 بینہما والاتصاف الفرقة الى ابراء الآخر وهو معنی معتول صحیح۔

۱۰۱۱ یا نفس حکم النکاح یعنی سائل کہ کہہ کریم یہ تسمیہ نہیں کرتے ہیں بل کہ نکاح حکم ہی ہے (جو کہ ہاتھ پر پھر ایک حکم دوسرے۔ جیسے کہ سح کہہ کریم میں ہم شافعی فرماتے
 ہیں کہ سح بھی دوسرا ایک رکن ہونے کی وجہ سے تین ایک کر سکتے ہیں۔ جو طرح چہرہ کو تین دوسرا سنون ہے لیکن ہم دوسری تثلیث سنون ہونے کے حکم ہی کو تسمیہ نہیں کرتے
 بل کہ کہتے ہیں کہ اصل سنت یہ ہے کہ اگر کسی کو ہونے کے بعد اصل فرض ہی پہنچانے سے غفلت کی کو کہ فرضی کمال درجہ کریم۔ ہم کہہ دوسری تسمیہ ہے کہ وہی فرضی ہے اس لئے
 سلیقہ کمال حاصل ہونے کے لئے تین دوسرے کا حکم ہے۔ اور سح اس میں دوسرے سح فرضی نہیں ہے۔ بل بری فرضی سح کی تکمیل کے لئے پورے سح کو کر لینا کافی ہے۔ اس
 لئے اس میں پہلے تثلیث کے پورے سح کو کرنا مستحب تھا۔ اور اصل کے وصف کی طرف حکم کی نسبت کا غلط کرنا۔ یعنی سال یوں کہہ کریم یہ تسمیہ بھی کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی
 طرف منسوب ہے بلکہ دوسرے کسی وصف کی طرف یہ منسوب ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ دوسرے کے وصف نے مفسر میں تین دوسرے کا حکم کر لیت کی طرف منسوب
 ہونا ہم تسمیہ نہیں کرتے بلکہ کہ کثرت کی طرف دوسرے کے ثبوت جانا ہے اس لئے کہ یہ دوسری بھی نا انکس اندک ہیں۔ حالانکہ میں تثلیث کسی کے نزدیک سنون
 نہیں۔ اسکی وجہ مفسر بعد استئذان سے بھی وہ دوسری ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ دوسری میں بھی کسی کے وجود سب کے نزدیک ہیں میں تثلیث سنون ہے۔ مفسر نماز کہ کثرت سے
 تثلیث سنون ہونے کے حکم کو کرنا تین نہیں ہے۔ بہت طور کے دفع کی تسمیہ درجہ ۱۰۱۲ علت کی فیضان کا نام ہے۔ یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی
 میل رکھتا ہو بلکہ اس کی علت کا متقاضی ہو۔ اس میں مافوق نے مفسر سے کو دوسری میں ذکر نہیں کیا۔ بلکہ جس طرح استدلال پر وہ۔ لا یتیم مقتضیاً، اللہ تعالیٰ ثبات علی کے لئے
 واصل انام ہے اس حکم کے تسمیہ۔ اس میں مفسر سے کو بھی ذکر کیا ممکن ہے۔ جیسے خروج کا بعد ازین کے اسم کو ثبات فرقت کے لئے علت قرار دینا۔ یعنی شرائع کہتے ہیں کہ جب
 کا زمین دی میں سے کوئی ایک بھی اسم قبول کرے تو محض اسم ہے ہی عند ذلک میں تفریق ہونے کی پیشہ کی وہ غیر خلیل یا ہو۔ اور اگر خلیل یا ہو تو تین حیض گزرنے کے بعد ہی
 تفریق ہو جائے گی۔ ثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے لئے دھت اسم پیش کی جائے لیکن ہم کہتے ہیں کہ تحصیل اپنی وضع اس فیضان میں خاص ہے کہ یہ کہ اسم تو
 آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے ذکر موقوف کرنا اصل کہنے کے لئے دیکھ کر حکم کو حاصل موقوف کا سبب نہ علت قرار دیا جائے کہ اس میں تفریق کا حکم ثابت کرنے کے لئے واجب
 یہ ہے کہ ایک کے اسم لانے کے بعد دوسرے پر اسم پیش کیا جائے کہ یہ بھی اسم ہے آئے قرآن کے دیان لکھ علی ہرانی سے کا درجہ ان میں تفریق کرنا کہ جائے گی اسم دوسرے
 کے اسم قبول کرنے سے انکا ایک طرف اس تفریق کی نسبت کی جائے گی اس وصف کا کہ تفریق کی علت قرار دیا جائے اس میں معتول مرے۔

۱۰۱۲ تو فرمایا کہ ہوا اس سے۔ اور فدا واکمال مسند دوسرے سبب عن التثلیث ہم التثلیث یعنی سبب سبب ہم تسمیہ ہے۔ ان تدریجاً عرض سح راجع لرأس و غیر کثر من مثله امثال
 ان تدریجاً عرض شرة او شمران۔ و اما داخل میں میں موقوفہ التثلیث بل من موقوفہ التثلیث بل من موقوفہ التثلیث بل من موقوفہ التثلیث۔
 کے قرآنہ انی دوسرے نام دی پہنا مافوق نے مفسر سے کو دوسری میں ذکر نہیں کیا۔ بلکہ جس طرح استدلال پر وہ۔ لا یتیم مقتضیاً، اللہ تعالیٰ ثبات علی کے لئے

وينبغي لنا الصوم عبادة تلتزم بالنذر، فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا
بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان
كان شاهدا على الماي للخصم فهو قلب الجواب بجعل ظهوره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم
فان قلب بعده فصار ظهوره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة
من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجوز في كثير من الاحيان
المخالطة العامة الورد كما ينو في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتاى الا تعيين النية كصوم القضاء
فجعلت الفرضية علة للتعين فعارضته بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعين قلنا لما كان صوما فرضيا استلحق
من تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا نفيه فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين
بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا نلت شعبان فلا صوم الا من روضان فصوم رمضان
روضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين لكن الروضان لما كان معينا قبل الشرع فلا يحتاج
الى تعيين العهد وهو القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشرع احتاج الى تعيين العهد هو.

[illegible][illegible]

على قوله بالشروع، الكافي المصم حتى لو زوى المفضل قبل ابراهيم الصادق بعد زينة اقصاءه لتعزير المفضل وذلك لعدم تحقق الشرع ٢-

والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المتأخرين معارضة بالغير وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع بان يقول للعرض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في القيس وله خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منهما وذلك بان يذكرة دالة على نقيض حكم المعلن صريحا بلا زيادة وبقصص نظيرة ما اذا قل الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كسهم الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني منها ونظيرة ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فنقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشك ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي لزيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يشبهه الاول او اثبات لما لم ينه الاول لكن تحتته معارضة الاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يشبهه الاول او اثبات لما لم ينه الاول بكلمة او وكن الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاعش نشأ من تحريف الواو الى او-

[illegible]

۱۵۰ در قسم ثانی فیما بین منی و قدس و قریه ای واحد بعد از تکلیف من و زوجه علی تغییر حکم حول من یعنی از جهت حول انشاء حول من بعذر تغییر و ثانی اشهر الشان الذی سید کوثر الشیرازی
سیاقی مقبول قرآن فی البیتیه الا فیما الشان لیکن ان لیکن من و زوجه بعد از تکلیف من و زوجه علی تغییر حکم حول من یعنی از جهت حول من انشاء حول من ثلث مرور پسنداد دنیا اهرویه کلاخ و العارض نفی و قایه کلاخ و لیکن ان
لیکن مثلاً العارضه فی الزاده علی نفس و زوجه یعنی عالم شش حول من العارض نفی و زوجه و کلاخ و لیکن شش المستطیل مروره تقدیر.

فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انما مبيعيرة يولي عليها اولاية الانكاح كالنكاح لغيرها اب فقال الشافعي هذه صغيرة فلا يولي عليها اولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه لفي لهم لم يثبت الاول لانما اثبتنا في التحليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض اياها ولو لكن تحت معارضة الاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة استقر سائرهما اذ لا قابل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شرعا العبد المسلم لانه يملك ببيعه فيملك شرعا كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي وقالوا ان الكافر لما ملك ببيعه وجب ان يستوى فيه ابتداء الملك وبقائه كالمسلم لكنه لا يملك القراء علي شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوى وفيه اثبات لما لم ينفعه الاول لانما افينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التحليل حتى يثبت الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحت معارضة الاول لانه اذا اثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيخصم البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه.

پھر حال معاہدہ کی تیسری صورت کی مثال قیصر کی ولایت کو نکاح کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک جس طرح باپ زندہ رہنے سے اس کی ولایت محل نفی سے پائیاں کہہ کے باپ کے بعد بیٹے کو دے دیا اور حسب ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اور پھر شرافہ بطور حاضر کہتے ہیں کہ یہ نتیجہ ضرور ہے اور بھائی کو بیٹے کو کا لیا ہوا اتفاق ولایت محل نہیں ہوتی ہے اس پائیاں کہہ کے بھائی کو نکاح صغیر میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ قریب محکم ولایت پر رشتہ اطراف کی زیادتی کے ساتھ معاہدہ پیش کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہو گیا اور اس کے لیلیہ ایسی بات کی نفی کی گئی جسے مستل نے ثابت نہیں کیا تھا کیونکہ ہم نے بھائی کی ولایت نسبت جس کی نفی کی وہ اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے۔ لیکن اس میں حکم اول کا معاہدہ موجود ہے کیونکہ بھائی کی ولایت کی نفی کے مطلق ولایت لازماً کی نفی بھی لازم آتی ہے اس لئے کہ بھائی اور بیٹے بھائی کے درمیان فصل کا کوئی نالی نہیں ہے۔ اور معاہدہ کی ہر نفی صورت کی مثال نکاح کا جو مسئلہ غیر مذکور کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک کار جو مسئلہ کے غیر مذکور کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ اتفاقاً اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مسلمان اگر جو مسئلہ کی خرید و فروخت کا حق رکھتا ہے۔ لیکن شرافہ اس کے معاہدہ میں کہتے ہیں کہ اگر حسب کریم کا مالک ہے۔ تو ضرور کا ہے کہ ابتدا ملک یعنی شراہ اور تھانے کہ یہ دونوں بھی کاغذ کے حق میں برابر ہیں جیسے مسلمان کے حق میں برابر ہیں۔ لیکن اجماع دیکھتے ہیں کہ اگر جو مسئلہ کی ملک پر قبضہ رہے گا شراہ مالک نہیں ہے بلکہ اسے بلکہ شرع میں کیا جاتا ہے کہ جو مسئلہ کریم کی ملک سے غاصہ کر دے۔ لہذا وہ ابتدا لئے ملک میں شراہ کا بھی مالک نہیں ہوگا۔ تو اس معاہدہ میں حکم اول کی تغیر کے ساتھ لزومی ہے۔ یعنی وجہ ان پستوی لہذا کا قول اس میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کا مستل نے نفی نہیں کیا ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعلیل میں ابتدا معاہدہ لیا کہ وہ بین مسلمان کی نفی نہیں کیا ہے حتیٰ کہ عرض میں اپنے معاہدہ میں اس کے ثبات کا وہ ہے ہر۔ ہم نے صرف یہ اور شراہ کے بین برابر کا کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارے حکم پر بھی معاہدہ اور جاتا ہے کیونکہ عرض نے جب ابتدا اور ابتدا میں مساوات ثابت کی تو یہی عرض میں شراہ کی جس کے نتیجہ میں یہی صورت ہو گئی کہ شراہ کو کہ یہ ابتدا ملک کا موجب ہے تو اس نتیجہ کے مطابق یہ معاہدہ محل نزاع سے حلستہ ہو جائے گا۔

١٥- تدرى على عبادة المفسر كان الولي له المجد والفرح لا غير بما على: عرف في الحق.

۵۷ قوله لا تسلم الا كما ان اسلم اليك بيع العبد المسلم فكذا انزلوا فكذا الكافر۔

۱۷۰ قولہ وجوب الزیستوی فیہ ای فی الکافر بہ تبارک الملک ای عدوت حک العبد المسلم لکافر و یأمر بالقتل علی الملک ۱۷۱۔

قوله وانما اشتنا الامتوار بين البيع والشراء كان مثلاً لا ملزماً لعل في ذلك نوع من التيسير بوجع المزارع تكون خاصة بكونه يورث ممتعا بان يبال من تحتها ما يشاء من الخضر

۵۵ قوله فیجاء الیہ۔ اے اللہ! اللہ! وہاں بقاؤں کہ اکثر فی الجہت المسلمون مع اتفاق فیہم وازلیہ عن ملکہ ۱۰ بیع من مسلم او اوعاق او یخوذ ذلک ولسا

استقرى للاقتدار والبقاء فيمنع الاجتهاد ايضا فلا يصح شرعا للعبد المسلم الخروج جيبا ابتداء الملك - ٤ -

وفي حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول عطف على قوله بضد ذلك الحكم اي لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم
 اخر غير الاول لكن فيه نفى الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة في المرأة التي نفى اليها زوجها اي
 اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوجه او خولجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب
 فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما تزوجت امرأة
 بغير شهود وولدت منه ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فلهذا المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لا
 ثبات النسب من الثاني لكن فيه نفى الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفى عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيتحقق
 حينئذ الى الترجيم فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولي من الفاسد فيعارضه
 الخصم بان الثاني حاضر والماء مائة وهو اولي من الغائب فيظهر حينئذ فقه المسألة وهو ان المالك والصحة احق
 بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولي من الشبهة
 والثاني في علة الاصل اي النور الثاني من المعارضة الخاصة بالمعارضة في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل
 يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء اخر لم يوجد في الميز وهو ثلاثة اقسام كلها باطلة على ما قال -

ایسی حکم میں جو کہ حکم اول کا غیر ہو سکتا اس سے اول کا نفی ہوتا ہے۔ اس کا خلف ہے صنف کے قول سابق۔ بعض ذلک المصکم ہے یعنی معترض حکم اول کی علت سے معارضہ ذکر سے
بلکہ کسی ایسے دوسرے حکم میں معارضہ کرے جو کہ حکم اول کا مخالف ہے۔ لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کا نفی ہر جاتی ہے۔ یہ مخالف المصکم کی یا غیر صحت سے اس کی نظیر لامہ و حنیفہ کا قول
اس صحت کے واسطے میں جس کو اپنے شوہر کو مردانہ کی خبر ملی تو اس نے صحت نہ کر کے دوسرے شخص سے شادی کر کے اور اس سے اولاد پیدا ہوئی اس کے بعد پہلا شوہر زندہ واپس آ گیا تو
ایسی صورت میں یہ اولاد چھپ ہی شوہر کی بجائی کہ وہی صحیح شوہر صاحب فراش ہے کیونکہ من کے مدیان و حکم شرع کا حکم ہے سب اگر اس پر کوئی معارضہ پیش کرے کہ یہ دوسرا شوہر فراش نامہ
کا ملک ہے اور اس سے بھی وہ نسب کا مستحق ہوگا۔ اس پر یہی س کہ کہ اگر کوئی شخص بزرگوار کے شاد کا کو سے اور اس پر یہی سے اولاد پر تو یہ فراش نامہ نہ کہے کہ باوجود شوہر سے نسب
اہمیت ہوتا ہے۔ تو دیکھئے اس مسئلہ میں شوہر اول سے نسب کی نفی نہیں کی گئی بلکہ معنی دوسرے شوہر کے لئے نسب کا اثبات ہے لیکن اس کے ضمن میں شوہر اول سے نسب کی نفی خود بخود
باقی ہے کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب ختمی ہو۔ اس لئے کہ بیک دو آدمی کے لئے ثبوت نسب ممکن نہیں سب احوال ان میں ترجیح کا پہلو
اختیار کرنا ہوگا۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ پہلا شوہر صحیح فراش کا ملک ہے اور دوسرا نامہ کا ملک (نامہ چکر) صحیح رائج ہوتا ہے نامہ سے اس دو ترجیح پر بھی مخالف ہیں معارضہ کر سکتا
ہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور غلطہ اسی کا ہے۔ اور (نامہ چکر) حاضر رائج ہوتا ہے غالب پر سب دونوں ترجیح کے پیش نظر مسئلہ کا حقیقی پہلو یا مال ہوگا یعنی شوہر اول کی ملک
کام کا قیام اور صحت فراش شوہر ثانی کی موجودگی اور غلطہ سے نفاذ واثق و اعتبار ہے کیونکہ نامہ سے نسب کے باوجود میں شہر پیدا ہوتا ہے۔ اور صحیح سے حقیقی نسب ثبوت ہوتا ہے
اور اگرچہ حقیقت رائج ہوتی ہے شہر سے۔

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴

۱۵ قولہ فی ذی المتنبضی الفصح خبر مرگ کیسی دلائل و اظہار و شہادت کہ مرگ خبر مرگ
لان من شرطہا ان کیون الحکم الذی یتراد علی النقی والاثبات واما ما کن قبح فہ العارضہ من حیثہ لان فی حق الاول الخ ہ۔
۱۶ ترک ضماح الخ اسے اذا تحقق المصادفہ فیما کا الجیبانی نزع ملاحظہ علی یادکر ملک کی۔ چہ ہ

وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا علمنا في بيع الحديد بانده موزون قول بجوابه
يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيطرحه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الجنس
او يتعدى الى نوع فجميع عليه وهو القسم الثاني كما اذا علمنا في حرقه بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالخيط
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما علمت بل هي الاقتيات والاخبار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى
الى نوع فجميع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى نوع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله مالو عارض السائل
في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى نوع مختلف فيه اعني الفواكه والارز
الكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ياتي في الوصف الذي يدعيه المحلل اذا الحكم يشترط
شقي فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعديّة وان كان متعديا كانت المعاوضة ايضاً
فاسدة لانها لا تتعلق لها بالتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل
اي في اصل ومضاده وجوهه ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذا ذكر على سبيل الممانعة
ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معاً.

اور عارضاً على نوع اهل ہے مثلاً ای مثلت سے مل کر کیا جائے جو تند کی ذرہ یا ساڑھ فی حصہ کی پہلی قسم ہے جیسا کہ وہ ہے کہ وہ ہے کے عوض بیچنے کی صورت میں ہادی طرف سے
کہا جائے کہ عارضاً اور وہ اہل الجص کی حالت میں پانی جاتی ہے اس لئے تفاضل کے ساتھ یہ بیچ جائز نہیں جیسا کہ سائل نے کہا جائز نہیں ہے۔ ہاں سائل عارضاً پر مشروط ہے
کہ مقیس علیہ میں حالت ہادی سے نزدیک اور مقیس علیہ میں جگہ ثنیت ہے۔ اور یہ حالت وہ ہے میں نہیں پانی جاتی ہے۔ جیسا کہ سائل نے کہا ہے کہ مقیس علیہ میں حالت ہادی سے
کی دوری قسم ہے جیسے چرنے کی بیج بھرنے کا مثل کے ساتھ کہ وہ جو کہ مقیس علیہ میں جگہ ثنیت ہے۔ اور یہ حالت وہ ہے میں نہیں پانی جاتی ہے۔ جیسا کہ سائل نے کہا ہے کہ مقیس علیہ میں حالت ہادی سے
وہ نہیں ہے جسے تم نے قرار دیا ہے بلکہ حالت اہل میں غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چرنے میں مقصود ہے۔ اگرچہ یہ حالت بعض دوسرے متفق علیہ فرق کی الرشد
مستند کی ہوتی ہے۔ مثلاً جادل اور باجرا (کی قسم کا غلہ) وغیرہ میں۔ یا اس کے حکم میں اختلاف ہے یعنی یہ حالت سے عارضاً کیا جائے جو کہ مختلف فیہ فرق کی طرف متقدم ہو۔ عارضاً کی حالت
کی قسم کا قسم ہے۔ مثلاً نہ کر کے بالاسند میں سائل اس طرح عارضاً کر کے کہ عارضاً میں عارضاً کی حالت عارضاً ہے جو کہ چرنے میں مقصود ہے۔ اور یہ حالت بعض اہل میں
کی فرق مستند کی ہوتی ہے جس کے حکم میں اس کے وہ بیان اختلاف ہے۔ مثلاً عارضاً کی حالت اور مقیس علیہ میں عارضاً کی حالت میں عارضاً کی حالت میں عارضاً کی حالت میں عارضاً کی حالت میں
کوسائل میں وصف کی حالت قرار دے رہا ہے وہ اس وصف کے معانی میں ہے جس کو سائل نے حالت قرار دیا ہے کہ یہ ایک حکم متقدم عقلی ہے بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر عارضاً
کی حالت متقدم نہیں ہے تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل سے مقصود قس ہے۔ اور اگر حالت متقدم ہو تو بھی عارضاً فاسد ہے کیونکہ جس حکم میں تنازع ہے اس کے ساتھ
اس عارضاً کا کوئی تعلق نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عارضاً کی حالت فرق میں نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مستند کا حکم ثابت نہ ہو۔
اور جو کلام اہل میں درست ہو، یعنی اپنی اہل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو لیکن اسے بطور مخالفت ایسی عارضاً کی صورت کے ذکر کیا جاتا ہے جو کہ عارضاً کے نزدیک باطل ہے اور
مقرر اس کو بطور "ممانعت" کے پیش کر دیا کہ یہ بیکار ہے فاسد ہونے کے صحیح شمار کیا جائے اور حقیقت و صورت پر اعتبار سے مقبول ہو جائے۔

اس قول حق انکار الالہان الفاہک وادون الکیل وشرقی نصف صاع کا حصہ وحققتیں میں فیہا اور با حقاہ بنایست لیکہ وہ موزونہ ووزن فی فیہا اور با
لے قول لایاتی الز۔ فان عارضاً العسل وحققت کا حصہ اتنی قدر جہا سائل للارض وان لم توجد فی الفرض کن وجہ حقاہ اتنی اور جہا العسل فی الفرض کان اثبات حکم فیہ متقدم
قیاسہ وکمال صاحب الترتیب ان مقصود العارض اہل وصف العسل کا ذریعہ حلیہ وصف آخر اہل بن کیوں کن بن الوصفین مستقلاً بالعلیہ وان کیوں کل مہاجرہ عارضہ
بیع الجزم باستقلال طے العسل او العارض فیحصل عارضہ فیحصل عارضہ مثال ۱۱۔ ۱۲۔

فان لم یأت السبب الترجیح صلا منقطعاً وان یأت له فکما ائیل ان یعارضه بترجیح آخر وهذا حکم المعارضة فی القیاس
 واما المعارضة فی التعلیلات فقد مضی بیانها وهو عبارة عن فضل احد المثلین علی الآخر وصفاً ای بیان فضل احد المثلین
 ولا یكون تعریفاً للرجحان لا للترجیح ومعنی قوله وصفان لا ینکون ذلك الشئ الذی یقر به الترجیح دلیلاً مستقلاً بنفسه بل
 ینکون وصفاً للذات غیر قائم بنفسه ولهذا ینکر شهادۃ الحادل علی شهادۃ الفاسق ولا ینکر شهادۃ اربعة علی شهادۃ شاطین
 حتی لا ینکر القیاس علی قیاس یعارضه بقیاس آخر ثالث یؤیدہ لانہ یصیر کون فی جانب قیاساً و فی جانب قیاسین و کلاً
 الحدیث لا ینکر علی حدیث یعارضہ بحدیث ثالث یؤیدہ والکتاب لا ینکر علی ایه تعارضہ بالیۃ ثالثۃ تؤیدہ وانما
 یتوجہ کل واحد من القیاس والحدیث والکتاب بطرف فیہ فیکون الاستحسان الصحیح (الاثم مقدماً علی القیاس) علی
 الفاسد الاثر والحدیث الذی ہو مشہور ومقدم علی خبر الواحد والکتاب الذی ہو محکم قطعی مقدم علی ما هو ظنی وکل
 صاحب الجراحات لا یتوجہ علی صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل جراحة واحدة وجرحه اخصر
 جراحات متعددۃ ومات المجرعہما کانت الدیۃ بین الجارحین سواء بخلاف ما اذا کان جراحة احدہما اقوی من
 الاخرۃ ینسب الموت الیہ بان قطع واحد یدرجل ولا یخیر جرح قبضتہ کان القاتل هو الجازاذا لا یتصور الانسان بدون
 الرقبۃ و یتصور بدون الید۔

گوستل اہل دلیل کا کہنا کہ ترجیح میں ذکر کیے تو وہ اپنے قابل کے لئے منقطع الیہل سے جو اشارہ کا اور اگر ہم ترجیح میں کہے تو ہر سال کوئی ہر گز نہ ہو کہ ترجیح
 پیش کر کے اس کا ساتھ کر کے واضح ہے کہ قیاسی دلیل میں سادہ کر دینے کوئی کاربہ ہے اور قیاس کے دہیان میں سادہ کر دینے کے طریق کا بیان (بعض المتأثرین) میں
 گذر چکا ہے اور ترجیح کے ہیں دو برابر دلیل میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا کہ ایسا وصف کی عبارت "افعل احد المثلین"
 میں مصنف محذوف ہے یعنی "بیان فضل احد المثلین" یہ حدیث قرینہ رحمان کی ہوتی ہے تو صحیحہ دہیان شہادت جہان کا نہیں ہوگا۔ اور مصنف کا قول "وصفہ
 سے مراد ہے کہ جس بات سے ترجیح دی جا رہی ہو وہ مستقل دلیل دہر کہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے ساتھ ہو کہانی جائے اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کی شہادت ہر
 اور وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت اکثریت دلیل کی بنا پر اور آدمی کی شہادت قابل ترجیح نہیں ہے یہاں تک کہ ایک قیاس کو ترجیح نہیں دی جائے گی
 اس کے ساتھ ہی "اور تیسرے" کسی قیاس کی وجہ سے جو پہلے قیاس کا حریف ہے کہی کہ اس صورت میں ایک جانب قیاس ہے اور دوسری جانب وہ قیاس نہیں جس سے دلیل
 میں کوئی مانع نہیں ہو کہ وصف فرقت نہیں پایا گیا "یہاں حدیث کا ہے کہ اس کی ساتھ حدیث کسی حدیث کے ساتھ ہے ترجیح نہیں دی جائے گی "اور کتاب کا بھی کہ اس کی
 ساتھ آیت پر یہ ایک حدیث کی بنا پر ترجیح نہیں دی جائے گی "یہاں حدیث کا ہے کہ قیاس حدیث اور کتاب حدیث میں سے ایک کو بہت قوت کے جو خود اس میں موجود ہو
 لہذا ایسا استحسان میں کی تاخیر صحیح ہے وہ مانع ہوگا اس قیاس کا ہر ایک اثر مفسد ہے حدیث مفسدہ راجح ہوگی غیر واحد ہے اور کتاب مشکوکہ آیت جس کا مفہوم علم اور
 قطعی ہے راجح ہوگی اس آیت پر جس کا مفہوم ظاہر ہے "اکثرہا چندہم نکاتے دے کر ترجیح میں ہوگی ایک نظم لگانے والے پر "مثلاً کسی کو ایک شخص نے ایک ہی نظم لگایا اور دوسرے
 نے متعدد نظم لگائے ہیں کے نتیجے میں وہ نظم لگائی تو دین دونوں پر یہ اثر ہوگا کہ یہ خلاف ایک کا نظم دوسرے کے ساتھ اس کی قوت کا مدد ہو کہ تو اس کی نسبت اس کی طرف
 ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا اٹھ کا اور دوسرے نے اس کی گزروں کا اور گزروں لگانے والے کی کوئی کچھ جائے گا۔ کیونکہ بزرگوں کے اور کا نظم نہیں دے سکتا ہے اور
 اٹھ کے بغیر نہ دے سکتا ہے۔

لے قراری بیان از تحصیل ہذا بیان ظن فی التجرۃ بالنسبۃ الا تجزۃ طلیل کا تفہیل یاد دہانہ دینے کے لئے اور بعض فضل احد المثلین کی الفاظ و معانی بیان کیف قسم بترجیح و حاصل
 الدفع ان المتأثر فی الکلام محذوف لے قورم فی الترجیح القیاس لے ظن القیاسین و طریقیاتین و لایین مساویان فی امانۃ الحكم لقیاس و حدیث او کبر و قبل ان الحدیثین اذا
 تاکا احدهما بالآخر بان فی حدیث علی حدیث یعارضہا کدین ان کی کمال قطعی و بترجیح فی الحقیقۃ نہایت نظر و دلیل و انظر ان بنہا و یلیس ۱۱۔ لے قور کانت
 حدیث بین الجارحین سواء ای علی ما تقرر انہما ان جرحہ الرقبۃ قصص منہا اذ کانت الجرحۃ من القصص ان یقبل التجزی ۱۲۔

بإدراكه يبين حكم تعارض الترجيعين فقال وإذا تعارض ضمياً ترجيح كما تعارض أصل القياسين كان الترجيحان للذات أحق منه في الحال أي من الترجيحان الحاصل في الحال لأن الحال قائمة بالذات تابعة لها في الوجود ولا ظهور له في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشئ تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بأنه إذا غصب رجل من رجل ثم ذبحها وطبخها وشوها فإنه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمته المالك لأنه تعارض ههنا ضمياً به فإنه إن نظر إلى أصل الشاة كان المالك ينبغي أن يأخذها المالك ويضمنه النقصان وإن نظر إلى إن الطبخ شيء كما أن الغاصب ينبغي أن يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب أقوى من رعاية المالك لأن منفعة قائمة بهذا اتفهما من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وهو الغائب للصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وإن كان الأمر في ظاهر الحال كس إذا كانت الشاة أصلاً والصنعة وصفاً على ما ذهب إليه الشافعي وأما إليه المصنف بقوله وقال الشافعي صاحب أصل وهو المالك أحق لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجزى الشافعي على ظاهره وجزى غيره على الدقة ولما فرغ بيان الترجيعات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشتباه وبالعوم وقلة الأوصاف فاسد عدنا بذهب إلى صحة كل منها إلا ما أمراً الشافعي.

پہلے میں اگر قائل واقع ہوتا ہے تو کیا حکم ہوگا؟ مصنف شبہ اس کی وضاحت کرتا ہے کہ میں چنانچہ فرمایا "موجب ترجیح کی دو وجوہیں قاضی واقع ہو یا مثلاً قیاس کے رد اصل
 کے قائل ہوں یا تراض یا یا جائے یہ ترجمہ بذاتِ دلی ہوا ہے وہ ترجیح کا لایہ تختی ہے اس وجہ سے جو وصف میں ہو یا میں جو دم ترجیح حاصل ہو وصف میں ہو کہ وصف اور
 قات کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے تا اس کے وجود میں۔ اور ترجیح کے متبادر میں تابع کا لایہ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس کے ایک کا حق ذکر اس کے استلزام نہیں ہوتا ہے بلکہ اسے
 بیان لینے سے یہ ترجیح ہے نہ کہ تادم ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری کا غصب کیا پھر اسے ذبح کر کے پکایا یا بھون لیا تو ہمارے نزدیک ایک کا حق اس بکری سے منتقل
 ہوا ہے گا۔ اور غاصب خاص میں ہوگا اس کی قیمت کا مالک کے لئے کہ بکری کی قیمت پر نظر کیا جائے کمال بکری مالک کی تھی تو مناسب معلوم ہوتا ہے
 اور جتنی بکری بکر کاٹنے سے اور غاصب کو نقصان کا ضامن بنائے مالدار کا غصب کے پکے اور بھوننے پر نظر ڈالی جائے اگر اس نے بکری میں ایک قیمتی حصہ کا اضافہ کیا ہے تو
 مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس مال کی بکری کو کہنے سے اور مالک کو بکری کی قیمت ملے۔ لیکن اگر کوئی سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مالک کی رعایت کے مقابلہ میں غاصب کے حق
 کی حمایت کرنا زیادہ راجح ہے تا کہ غاصب کی مصنف (اور اضافہ مال) پر کمال سے ہر دو عالم ہے اور بکر کا بعض وجوہ سے فنا ہو چکی ہے تو مالک کا حق میں بکری میں سے دو ثابت
 ہوا اور نہ وجہ ثابت نہیں اور مالک کی مصنف میں غاصب کا حق (بہ تضرع میں کل) ثابت ہے۔ اس لئے نظر سے غاصب کی مصنف بجز ذات ہے اور مصنف ضرر اور وصف ہے۔
 اگرچہ بظاہر حال اس کے جس معلوم ہوتا ہے کہ بکری کا کچا مال تھی اور مالک کو تیار کرنا اس کے لئے وصف ہے جیسے کلام شافعی کا نہ موجب ہے چنانچہ مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا اپنے
 میں قول میں "اور مالک مالک شافعی نے صاحبِ مال یعنی مالک زیادہ مستحق ہے کیونکہ غاصب کی مصنف، مصنف (یعنی بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے تو کلام شافعی
 کے ظاہر پر عمل کیا اور احواف نے مسئلہ کی باریکی پر عمل کیا۔ مصنف صبح وجہ ترجیح کے بیان سے خبردار ہو کر اسے غاصب و ترجیح کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا "وہ اور
 ترجیح دینا اگر شرط مشابہت و علیہ وصف اور قلت احواف سے ہمارے نزدیک خاص ہے۔ لیکن کلام شافعی نے مائتوں میں سے ہر ایک سے ترجیح دینے کو صحیح قرار دیا ہے۔

[illegible]

وہواریجۃ اقتدار لاندہ اما ان ینتقل من علة الى علة اخرى لانتجات الاولى كما اذا اعلل في الصبي المودع ما لا انه اذا استتمت الورقة لا يصحمن لاندہ مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا تسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ینتقل المعلن الى علة اخرى یثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ینتقل من حکم في حکم اخر بالعلة الاولى كما اذا اعلل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة محتمل الفسخ بالاقالة او فجزء المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصوف الى الكفارة فان قال الخصم انا قاتل ايضا بموجبه اذا عندي عقد الكتابة لا يمنع الصوف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ینتقل المعلن من حکم الى حکم اخر العلة المذكورة ويقول هذا العقد لا یوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما یثبت ببلوغ الحرية من وجه والحرية من وجه لا یتمثل الفسخ فقد اثبت للمعلن بالعلة الاولى اعني احوال الكتابة لفسخ الحكم الاخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ینتقل الى حکم اخر وعلة اخرى كما في المسألة الباقية كقول بعضنا ان السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلن هذا العقد معاوضة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا یوجب نقصانا في الرق مثله فلهذا انتقل الى حکم اخر وعلة اخرى كما ترى.

اس انتقال کی چار صورتیں ہیں: (۱) یا تو وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جائے کہ اس کے ذریعہ پہلی حالت کو ثابت کر کے ثابہ کیا جائے کہ اس کے پاس مال لانت رکھنے کے لیے مسلط ہو گا اور اس طرح حالت بیان کرنے کے اگرچہ مال لانت ہو یا نفع کر کے تو وہ مانع نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو لانت رکھنے والے ہی کی طرف سے اس کے ہاک کو نے پر مسلط (ما جازت یافتہ) تھا جس پر بعض کی جانب سے اگر یقین طرد ہو کر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ مال ہاک کرنے پر مسلط تھا۔ بل اس کو تو حقیقتاً مال کا اندر دیا گیا تھا۔ تو اصل دوسری ایسی ایک حالت کی طرف منتقل ہو جائے جس سے پہلی حالت یعنی تسلط علی الاستهلاك سے جو حکم ثابت ہو جائے۔ (مثلاً یہ کہ اگرچہ ناقص الحظ ہے اسے حقیقتاً مال کی صلاحیت نہیں ہو سکتی تھی اس کے پاس لانت رکھنا گویا اپنے مال کو برادری کے حوالہ کرنا ہے۔ (۲) یا یہ حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو اور حالت دوسری اسے جو پہلے بتائی تھی یا مثلاً اپنے ایسے عہد کتاب کو جس نے اب تک کچھ بھی بدل کتابت ادا کیا ہو، کنڈا میں آزاد کرنا جائز ہونے پر یہ مدت بیان کر کے کہ یہ ایسا ایک عقد معاوضہ ہے جو اقرار سے بدل کتابت کی ادائیگی سے ماخوذ ہونے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اسے کنڈا کے معارف میں وانا جائز ہوگا جس پر اگر مقرر عرض ہو کہ کہ ہم بھی تراش قلیل کے موجب کے قائل ہیں کہ مکاتب کو کنڈا میں آزاد کرنے سے فسخ عقد کتابت مانع نہیں ہے۔ بلکہ عقد کتابت کی وجہ سے اس غلام کی خدائی میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے وہی مانع ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزاد ہی کا حق بن گیا ہے۔ تو مسلط ہی حکم سے بدل کے عقد معاوضہ سے دوسرے ایک حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہوا ہے اس لیے کہ عقد کتابت غلام کی غلامی کے لیے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کنڈا میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ کیونکہ اگر ایسے نقصان کا موجب ہوتا تو اس حد تک فسخ جائز ہو جاتا ہے کہ قیمت میں نقصان کے معنی میں کوئی وجہ حریت ثابت ہو جائے اور حریت کسی لحاظ سے بھی ثابت ہونے پر فسخ کا احتمال نہیں رہتی ہے۔ تو دیکھو اصل نے پہلی حالت یعنی عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے اس سے دوسرے ایک حکم کو ثابت کر دیا کہ وہ رقیبت میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کنڈا میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ رقیبت (غلامی) کا نقصان مانع ہے تو اس کے جوب میں اصل دوسرے عقد کتابت بتائے کہ یہ عقد کتابت بھی بندوں کے درمیان دوسرے عقود (مثلاً بیع العبد بخیر الا بشرط دا جازۃ العبد کی طرح) ایک عقد ہے لہذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقیبت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب نقصان نہیں ہوگا۔ اس تفسیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی۔

لے قول المعلنه اخرى و هو انما یستحبک و هو مودع مع جاعل المودع الصبي فقد رخص الاستهلاك فلهذا مسلط علی الاستهلاك ۱۲۔

۱۳ قول من حکم الى حکم الا انما یستحبک و هو مودع مع جاعل المودع الصبي فقد رخص الاستهلاك فلهذا مسلط علی الاستهلاك ۱۴۔ قول من حکم الى حکم الا انما یستحبک و هو مودع مع جاعل المودع الصبي فقد رخص الاستهلاك فلهذا مسلط علی الاستهلاك ۱۵۔ قول من حکم الى حکم الا انما یستحبک و هو مودع مع جاعل المودع الصبي فقد رخص الاستهلاك فلهذا مسلط علی الاستهلاك ۱۶۔

او منتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يجد له نظير في المسائل الشرعية
لهذا اقال وهذا الوجه صحيح الا الرابع لان الانتقال هنا يجوز ليكون معطاه البحث في مجلس المناظر ولا يتم ذلك
الرابع لان العلة غير متناهية في نفس الامر فلو جازنا الانتقال الى العلة لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا
يتناهي ثم اورد على هذا ان ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاشه غرور
اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم مابي الذي يحيى ويميت قال غرور انا احى واميت فامر باطلاق احد المسجونين
وقتل الاخر فانتقل ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فانت بها من المغرب
فبقيت غرور وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحااجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان المجتهد الاول
كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فاسأغ الخليل ان يقول هذا ليس باحياء فلاحاة بل اطلاق وقتل وحيث
ان قيمت الحي يقبض الروح من غير الله ونحوي للرقى باعادة الحياة فيهم الا ان انتقل دفعا للاشتباه من الجهل فانهم كانوا
اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعاني الدقيقة فظم اليها المجتهد الظاهر بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظر
ويعترفوا بالجهل.

۱۱) یا حکم اول ثابت کہنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو سکتی ثابت کرنا پیش نظر ہوگا لیکن مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا "یہ تمام وجوہ انتقال صحیح ہی سوائے چوتھی وجہ سے"۔ کہہ کر دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے جائز نہ لگا گیا کہ مجلس مناظرہ میں ہی بحث ختم ہو جائے۔ چوتھی صورت صحیح ان چھ سے یہ بات پوری نہیں ہوتی کیونکہ نفس الامری میں علی کی کوئی انتہا نہیں۔ پس اگر یہ حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علتوں کی طرف منتقل ہوئے کہ ہم جائز کہیں تو ایک سلسلہ غیر ختمی قائم رہے گا اور بحث کسی ختم نہ ہو گی۔

اس ایک اعتراض قدر ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے غرور لعین کے سامنے جب دعوہ بارگاہی پر حجت قائم کی تو اسی حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف آپ منتقل ہوئے۔ چنانچہ صورت ابراہیم علیہ السلام نے نواریہ دلیل پیش کی تو یہ سب دیکھا کہ جو زندہ نہ کرے اور نہ مائے و ان پر غور نہ کیا "میں بھی وجوہ اول و ثانیہ ہوں" اور اس دلیلی کے اثبات کے لئے دو قیود پڑے ہیں "ایک کہ زندہ ہو کر نہ دے اور دوسرے کو قتل کر کے نہ دے" یا جس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دلیلی اثبات کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہوئے اور فرمایا "جسٹہ شدہ قاتل ہے سوئی کو خرق سے اہل نہ لے اس کو مغرب کی طرف سے" تب حیران ہو گیا اور جواب دیا۔

مصنف نے اس کا جواب دیا اپنے ان قول سے کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ماننا غرور لعین کے ساتھ اس قیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ کی پہلی دلیل حق اللہ پر مبنی ہے لیکن دعویٰ ہے اس کی سرکاری کو نہیں بھی تو اس پر حجت ابراہیم علیہ السلام کے لئے لگنا ممکن تھا کہ نہ ہو کہ کہہ دیا اس کا نام زندہ کرنا اور نہ مائے نہیں ہے بلکہ یہ قیود ہے پھر نہ اول و ثانیہ کو حقیقت مانتا ہے اور نہ کہہ تو لازم ہے کہ جو کسی ایک کے بعد کے غیر نفس زندہ کر کے نہ دے اور مردوں میں حیات دے اس کے کہ ان کو زندہ کر دے۔ لیکن جہاں اول و ثانیہ کے اشتباه دور کرنے کی غرض سے آپ نے اس دلیل ہی کو چھوڑ دیا کہ یہ کہہ کر دے اور نہ مائے کے ساتھ سب ظاہر یہیت ملے۔ دقیق حقائق کو سمجھنے کی اس میں کوتاہی نہیں تھی۔ اس لئے دوسری ایک واضح دلیل آپ نے پیش کر دیا جس میں کسی قسم کا اشتباه نہ تھا۔ تاکہ مجلس مناظرہ ختم ہو جائے اور وہ اپنے حوزہ کے اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائیں۔

۱۲) قول میرزا یحییٰ علیہ السلام لاثبات عقرب بعدہ غیر صحیح عاقلانہ ۱۳) قول قتال پر ابراہیم علیہ السلام ثابت رہے کہ لا و جلال رہی یہ غرور ۱۴) قول قرآن نہایت فی منہی ۱۵) نہایت بہت در بہت مجہول و ہذا الفصح عاجز شد و تھیرا نہ ۱۶) قول صاحب المصنف الخ۔ لیکن من یجاب عنہ بان قول الخلیل مسلوۃ اللہ علیہ ربی اللہ می ویت لیس مستند لافنی لغوی یہ غرور بل ہو دوسری دلیل علی غرور یہ و اثبات تہیہ اللہ الحق قول علیہ السلام فان عشا یا قی بالشمس من المشرق فانت بها من المغرب لیس نہایت اشتغال من حجت الخ جہ آخری قائل ۱۷) قول و محاجة الخلیل علیہ السلام مع اللعین و انصوب و محاجة الخلیل و اللعین کذا قائل ۱۸) قول لازمة رسالة من الخ الخ و المداخلة الخ عارض بہا غرور ۱۹) قول ضاع فی منہی ۲۰) قول ضاع لافضل و حاشا الخ کذا اور ۲۱) قول ہذا ای اطلاق احد المسجونین و قتل الاخر ۲۲)

الخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق الله فينبغي أن يكون المصائب به وهو الغنيمه كلها لله تعالى لكن اوجب اربعين
اخماسه للغانمين منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا الملوك فانما اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة
والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى اخل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منه وفضلا وحقوق من
العباد كبذل المتلفات والمقصوبات وغيرها من الدية ومالك البنيخ والثمن ومالك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى جنسها
سواء كان حق الله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايان اصلها
التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستقدا اخلافا عن التصديق في حق احكام الدين
بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتيب احكامه كما في المكروه على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار
ان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل
مسما بالاسلام احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلاة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا
عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام
في الصلاة عليه بحكم التبعية وليس هذا اخلافا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذا تلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر لا خلاف ثم هذا الخلاف عندنا مطلق حتى
يرتفع المحدث بالتيمم فنثبت به اباحة الصلاة الى غاية وجود الماء -

وعند الشافعي ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصاله طعن يلزم الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز تيمم واحد صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخرتها استدراك من قوله - هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلاف بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة والابن يوسف لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فممسحوا بتراب你们的 خفاف من الماء وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموثقين لان الله تعالى امر اولاً بالوضوء بقوله فاعسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتبني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامية المتيمم المتروك تيمم لانه يجوز عند الشيعين فان التراب وان كان خلفه عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احداهما بالآخر اهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر لان التيمم لما كان خلفاً عن الوضوء كان التيمم خلفاً عن المتوضى فلا يجوز الاقتداء به الاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشروطه اي شرط كونه خلفاً عن الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقد الاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجوداً بنفسه فلا يصح الخلف ايضاً وتظهر هذه اي ثمة احتمال الاصل للوجود في يمين الغيوس والخلف على مس السوء فان في يمين الغيوس لا تحب الكفارة اذ لا يتصور البطل الذي هو الاصل فان لم يمان الماضى قد مات عن الخلف ولا قدسرة له عليه وفي الخلف على مس السوء يتصور البطل لان الاجزاء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضاً فمكن بحرق العادة ولكن العجز ظاهر في الحال فتحب الكفارة له -

۱۱ اودام شافعي کے نزدیک یہ طاعت ضروری ہے۔ یعنی تيمم سے صلیکے ترک نہیں ہوتا ہے۔ اس شخص پر رفع حاجت کی ضرورت سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اس کے ایک تيمم سے دو رکعت نماز ادا نہیں کر سکتا ہے بلکہ ہر رکعت کے لئے ایک تيمم کرنا واجب ہے۔ اگلی جہاد میں مفسد اپنے قولے خلف الخلف عندنا مطلق کا کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ "لیکن امام حنفیہ اور ابو یوسف کے نزدیک یہ قائم مقام پانی اور مٹی کے درمیان ہے وکیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "یا اے محمد! اگر تم پانی یا پاؤ تو پاک مٹی سے تيمم کرو" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی پانی کا خلیفہ قرار پایا ہے۔" اودام محمد وزفر کے نزدیک (یعنی قائم مقامی) وضوء اور تيمم کے درمیان ہے۔ یعنی ان دونوں طہارتوں کے درمیان جو حال ہوتا ہے پانی اور مٹی سے۔ محمد ان مؤثرین پانی اور مٹی کے درمیان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "فاغسلوا" کے ذریعہ اولاً وضوء کا حکم فرمایا پھر وضوء سے عاجز ہونے کے وقت تيمم کا حکم دیا جس سے تيمم کا خلیفہ وضوء ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ "اور میں ہے کہ اگرچہ "یعنی ان اختلاف مذکورہ" تيمم کو نہ طہارت کے لئے وضوء کو نہ اولیٰ کی امامت کا مستند نہ کہ تيمم کے لئے وضوء کی امامت و درستی ہے بلکہ وضوء کا خلیفہ نہیں ہے۔ بلکہ دونوں (اولاً حدث اور حصول طہارت میں) بالکل برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہوگی۔ لیکن امام محمد وزفر کے نزدیک (مستحب کی اقتداء تيمم کے پیچھے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ تيمم جبکہ وضوء کا خلیفہ ہوا تو تيمم خلیفہ ہوا مستحب کی (اور خلیفہ ضعیف ہوتا ہے اس کے مقابل میں) لہذا ضعیف کے پیچھے اقتداء جائز نہ ہوگی (حالانکہ مقتضی علی الضعیف قاسم) "اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا صرف اس یا ملائحتی سے ثابت ہو سکتا ہے۔" مرقی یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ جس طرح اہل علم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ رائے اور قیاس سے "اور شرط اہل کی "یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ "فی الحال، اصل مبدء ہر بشر شریک اس کا وجود ممکن اور ممکن ہوتا کہ سب حکم کا مقتضی (اولاً اصل کے ساتھ) مانا جاسکے۔" جس پر بنا کر کہتے ہوتے ہوئے خلیفہ کی طرف اس منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اہل کا وجود اگر ممکن ہو۔" تو پھر اس سے کسی کا خلیفہ ہونا صحیح نہیں ہوگا۔" اس شرط کا نظام ہوگا۔ یا میں اہل کے عقل اور ہونے کی شرط کا شرط ہوگا۔ یا میں غور کو رائے وغیرہ پر چھوڑ دیتا ہوں کہ تم نے اودام اسان چھوڑنے کی قسم کے مسئلوں میں وکیمن غیور یوں یا کلمہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ (کفارہ تخطیہ ہے اور یہاں قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو کیمن کا اصل حکم ہے اس لئے کہ زنا و امثال قسم کرنے والے سے چھ گز چکا ہے جس پر جس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے۔ بخلاف آسمان چھوڑنے کی قسم کے کہ اس کا پورا کرنا (عقلاً) مقصور اور ممکن ہے۔ کیونکہ انبیاء اور ان کے خلیفہ السلام نے قسمیں مانا کا تحقق ہوتا ہی رہتا ہے۔ مگر یہاں کہ قسم سے بھی بلور غیور طاعت ممکن ہے لیکن (اوجود اس مکان عقلمانی کے) بقا ہر قسم کھالے والا لی حال اپنی قسم پورا کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

۱۲ مقتضی علی الضعیف قاسم اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا صرف اس یا ملائحتی سے ثابت ہو سکتا ہے۔ مرقی یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ جس طرح اہل علم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ رائے اور قیاس سے "اور شرط اہل کی "یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ "فی الحال، اصل مبدء ہر بشر شریک اس کا وجود ممکن اور ممکن ہوتا کہ سب حکم کا مقتضی (اولاً اصل کے ساتھ) مانا جاسکے۔" جس پر بنا کر کہتے ہوتے ہوئے خلیفہ کی طرف اس منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اہل کا وجود اگر ممکن ہو۔" تو پھر اس سے کسی کا خلیفہ ہونا صحیح نہیں ہوگا۔" اس شرط کا نظام ہوگا۔ یا میں اہل کے عقل اور ہونے کی شرط کا شرط ہوگا۔ یا میں غور کو رائے وغیرہ پر چھوڑ دیتا ہوں کہ تم نے اودام اسان چھوڑنے کی قسم کے مسئلوں میں وکیمن غیور یوں یا کلمہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ (کفارہ تخطیہ ہے اور یہاں قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو کیمن کا اصل حکم ہے اس لئے کہ زنا و امثال قسم کرنے والے سے چھ گز چکا ہے جس پر جس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے۔ بخلاف آسمان چھوڑنے کی قسم کے کہ اس کا پورا کرنا (عقلاً) مقصور اور ممکن ہے۔ کیونکہ انبیاء اور ان کے خلیفہ السلام نے قسمیں مانا کا تحقق ہوتا ہی رہتا ہے۔ مگر یہاں کہ قسم سے بھی بلور غیور طاعت ممکن ہے لیکن (اوجود اس مکان عقلمانی کے) بقا ہر قسم کھالے والا لی حال اپنی قسم پورا کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

۱۳ قولہ ثابت ہوا کہ ان ملائکے کی قسمیں اہل الخلفہ لا ینالون و تثبت وجوب تيمم خففہ و ہر شدہ علی ہر اری لانا نقول لا یجمل خلفاً و لہذا یصح اللہ جل مع ہ

بما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه توك الامان للملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالورد اذا دل السارق
بالوديعة يضمن لكونه تارك الحفظ الملتزم فان اضعفت العلة المقتضية بين السبب والحكم اليه اى الى السبب صار السبب حكم
محل في وجوب الضمان عليه لان الحكم حينئذ مضاف الى العلة والعللة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا
هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاخترازالعن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما
سبب لتلف ما يتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف
الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احدا سابقا او قائدا لهما والعللة ليست صالحة للحكم
فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الديية والقيمة وما فيها يرجع الى جزاء المباشوة فلا يكون
مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله لا افعل كذا او لا
افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا
هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قطعا يبقا الى الكفارة في اليمين
بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه ما لم من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا يلز الجزاء ولكن لما كان
يحتمل ان يقضى الى الحكم عند زوال المانع صمى سببا مجازا باعتبار ما يؤهل اليه

لیکن ہم اگر کسی شکار کو شکار کرتے ہو تو وہ بھی قیمت کا خاص اہم بنا ہے کہ اس غلظتِ معلوم کے ذریعہ شکار کو امن دینے کا جو ذریعہ تھا شکار کی طرف رہائی
 کہ اس کی طرف دزدی کی جیسے این اگر غریب کو امانت کا پتہ ہو تو اسے قتل اس امانت کا خاص ہوتا ہے کیونکہ امانت قبول کرنے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری تھی اس کی
 خلاف ورزی کا ہے۔ (ب) جو علت "سبب اور حکم" کے درمیان ہے اگر اس کی نسبت سبب کی طرف ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہو جائے گا یعنی اگر اس میں اہم واجب
 ہوگا کیونکہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف۔ تو اگر یا سبب علت العلویہ ہو گیا۔ یہی قسم ثانی ہے سبب کی اور اسی سے سبب کی پہلی قسم کی تعریف میں
 علت لا اختلاف الیہ السبب کی قید کا فائدہ ظاہر ہو گیا کہ اس کا مقصد دوسری قسم سے احتراس ہے، جیسے جانور کو گھیرنے سے ہنکار یا آگ سے کھینچ کر بے جان کر دینا کہ وہ دونوں فعل
 اس حالت میں ہونے کے پیچھے کھل کر جو چیز تلف اور ضائع ہونے سے اس کے لئے سبب ہیں۔ البتہ اس سبب اور تلف کے درمیان علت کا واسطہ موجود ہے یعنی جانور کا پھنسنے پر یا
 سے پال کر یا لیکن جانور کا یہ فعل ہنکانے اور بے جانے کا طرف منسوب ہے کیونکہ جانور کو قوائے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ خاص کر جب اس کے ساتھ کچھ سے ہٹانے والا کیا یا
 آنے سے کھینچنے والا کرلی۔ اگر ہر دو سبب حکم کا نسبت علت کی طرف ہیں تو سبب کا محال تلف کی نسبت علت کی طرف ہوگی صرف تلف شدہ چیز کے بدل میں بیت یا قیمت کے
 کا دیا اور اگر نہ کے حکم میں لیکن جو جزا خود فعل کے براہ راست اور کتاب سے متعلق ہے وہ ہر اس علت سبب کی طرف منسوب نہیں ہوگی۔ لہذا اگر بنا کر اگر سن یا قاتل کے ورث
 کو دیا کہ دے تو اس میں ورث سے جو دین میں ہوگا اللہ نہ اس پر کفار قتل یا قصاص واجب ہوگا۔ (ج) اور علت کے ہم پر قسم و شفاء کہنا واللہ لا ینقض کذا "یا" واللہ لا ینقض کذا
 اور یحلیق بالطلاق والعتاق "مثلاً یہ کہنا "ان دخلت النار فلت طلق" دیا۔ "ان دخلت النار فلت طلق" حرو "مگر مجازاً سبب کہنا ہے۔ کفار کے لازم اور جوار کے قرب
 میں۔ یہ سبب کی تیسری قسم ہے۔ اس کو سبب مجازاً کہنے کا دوسرا یہ ہے کہ قسم تو دونوں مشروعا ہوئی ہے پورے کرنے کے لئے اور پورے کی جواں کبھی ذریعہ نہیں ہو سکتا ہے کفارہ لازم چھٹے
 کا یعنی بائد کی صحت میں اور ترتیب جزا میں نیز لاشعنی تعین بالشرط کی صورت میں کیونکہ قسم پورے کی کرنا جنت کے لئے ہے اور بظہر حقیقت کفارہ لازم آتا ہے جزا کا ترتیب ہوتا
 ہے لیکن چونکہ اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ جنت کی رکاوٹ نہ چنے پر وہی میں حکم کفارہ یا جزا تک نہیں پہنچتے یا تو ان (انجام) کے لحاظ سے مجازاً اس کا نام سبب رکھ دیا گیا۔

[illegible]

الخامس وصف له شبهة العلة كاحد وصفي العلة التي ركبت من وصفين كالقدم والجنس والبرهانان المجموع منهما
بإسمها ومعنى حكمها وكل واحد منهما وحده له شبهة العلة وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول والا كان الجزء
الأخر هو العلة لا المجموع مما ويرى يقال انه علة بمعنى الاسماء لا الحكماء فكون مثالا ثانيا القسم تركه المصنف ولكن بقي قسم آخر
لكه المصنف بلا ذكر في البين وهو علة حكمها لا اسماء ولا معنى ووجهه يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلة
فقر البير وشق الزق والسادس علة معنى وحكمها لا اسماء كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعندنا يوجد الحكم و
انه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقراءة والملك فان للمجموع علة موضوعة للعق ولكن المؤثر
والجزء الأخير فان كان الملك جزءا أخيرا بان اشتري قريبه المعلوم يكون هو المؤثر وان كانت القراءة جزءا أخيرا بان
شتري عبد المجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا
بما هو الحكماء كما نقلنا والسادس علة اسماء حكمها لا معنى كالسفر والنوم للخصمة والحدث فان السفر علة للخصمة اسما
بما هو الحكماء كما نقلنا في الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكمها لا انها تثبت بنفس السفر متصلة به لا بمعنى لان المؤثر في الترخيم
ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم النائم المتضمن للموضوع علة للحدث اسما لان الحدث يعزف اليه وحكمها لان
الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النعس ولكن لما كان الظلام على الحقيقة متعلما ما كان
النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه .

[illegible]

اذا عرفت هذا فالان يذکر انواع السواوی فيقول وهو الصخر اذا غر في العود المعترضه مع انه ثابت باصل الخلقه لان ليس
 بها اخل في ماهية الانسان ولان آدم عليه السلام خلق شليا غير صبي فكان الصبي ارضا في اولاده وهو في اول احواله
 المجنون بل اذ في حاله انه الاقوى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على الوليه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه
 يعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على الوليه فان اسلم احداهما يحكم باسلام المجنون تبعاً وان ايسر
 يفرق بينهما وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان المجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر
 رذا لا يجوز لكده اذا عقل اى صلوا قلا فقد اصاب ضرراً من اهلية الاداء يعني القاصي لا الكاملة لهقاء صغره وهو
 هذا فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات والمجودود والكفارات فانها تحتل السقوط
 بالاعذار وتحتل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فريضة الايمان حتى اذا اداها كان فرضاً فيترتب عليها
 الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته للمشركة وحوال اليراث منها وجريان الارث بينه و
 بين اقرانه المسلمين ووضع عند الزام الاداء اى دفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقع في اوان الصبا او لم يولد كونه
 الشهادة بعد البلوغ لم يجعل موقداً او حجة الامران وضع عند العهدة اى خلاص الاموال التي في باب الصغر وحاصل احكامه
 ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات وليعلم منه لو فعل بنفسه من غير هذا ومطالبة

پول جب تمام ان اقسام سے واقف ہو کر تو اس صنف میں سے اس کا وہی کی طرح کی تعلیمات میں لے کر دے دے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں "ان اسواوی عواطف میں سے ہر
 ایک کو اپنے اپنے انسان کے لئے ایک ہی اگرچہ یہ پیش گوئی ثابت ہے ہم معذرت سے ہر کوئی ہر دے دے میں سے ہر شریک کو مومنان کی حقیقت اور اہمیت میں نظر نہیں ہے۔ اور ہر
 صنف آدم حقیقتاً اپنی پیش گوئی کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے کہ میں بھی (میں) اپنا اصل درجہ یا اس درجہ سے زیادہ ہی کیا اور میں نے اپنی حالت میں مجنون کے مشابہ ہے۔ ہر مجنون کے
 ہیں اس کی حالت ناقص ہے کیا نہیں دیکھتے ہر کوئی کسی بچہ کی برائی سے بچانے تو فرقہ کے بعد کے لئے اس کے والدین پر اس پیش کش کیا جاتا ہے۔ ہر حکم یہ ہے کہ خود کو کسی بچہ
 کے لئے کہ فرقہ کیا جانے کو عقل آجائے کہ بعد اس کے سلف سے ہم پیش کیا جائے گا اس کی بچہ اگر کسی مجنون کی برائی سے ہم بچانے کے لئے اس کے والدین کے سامنے دعوت اسلام پہل کی
 جائے گی اگر اس کے ال باپ ہی سے کسی ایک نے بھی اسلام لے لیا تو تینوں کو سلطان شہر کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے اسلام لے لے سے فکر کر دیا تو مجنون اور اس کی برائی کے وہ بیان
 لڑائی کر دی جائے گی کہ ہر کوئی تینوں کے مسئلہ میں سنا پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی نکتہ نہیں اس سے کہ مجنون کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اسی صورت میں تاخیر سے خواہ خواہ اس کی سلطان
 برائی کے حق میں کانٹہ وقت سے کافر پیچھے گا۔ اور یہ بات کسی خود جائز نہیں۔ لیکن جب بچہ کے بعد عقل آجائے تاخیر نہ ہو کہ وہ جاسے تو۔ انہیں ایک قسم کی ہیبت ہو آجاتی ہے۔ یعنی
 ہیبت کا جو یہ ہے کہ ہیبت کا نہیں کہ یہ کہ میں نے کبھی نہ دیکھا تھا۔ ہر ایک ہر ایک کے بعد بچہ سے عرف دی احکام سا قلم لکھنے کے جو اپنے سے ساتھ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ یعنی
 حقوق اللہ میں سے عبادات اور حدود و کفارات اگر بعض احکام کی بنا پر اپنے سے جس ان احکام کے ساتھ ہونے کا احتمال آجاتا ہے۔ نیز یہ حالت خود ان میں نسخ و تنویر کے قدر پر سقوط کا
 احتمال ہو جاتا ہے۔ اور ان کی فرضیت میں سے ساتھ نہیں ہوگی کہ جب یہ حالت ہونے کے بعد بیان کرنے کا قہر بلور قریب ہی شمار ہوگا۔ اور وہ تمام احکام اس پر ثابت ہونے کے جو بیان
 کا جو ہے وہ میرے نویشن پر ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کے ہر شریک مجری کے وہ بیان قریب پر ہر شریک مجری کے سیرت سے معلوم ہوا کہ اس کے ہر دوسرے مسلمان رشتہ داروں کے
 بعد ان رشتہ کا ہر ایک ہر ایک سے باہر میں عاقل سے ہونے بیان کا لازم سا قہر ہے۔ یعنی میں بھی کہہ سکتا ہوں کہ ان کی ساری وجہ واجب ہو جائے نہیں ہے۔ چنانچہ اگر میں نے بچپن میں ان کے والدین انہیں کیا
 یا کہ میں نے بچپن میں ان کے والدین انہیں کیا تو اس سے خود قریب ہی دیا جائے گا۔ مثلاً وہ کہیں سے ہر شریک کے ہر دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ ہیں۔ یعنی صنف کے
 مسئلہ میں قطعاً یہ کہ یہ حاصل کام یہ ہے کہ کوئی کا احتمال دیکھنے والے احکام میں سے ہر شریک کے بعد عبادات و حقوقات کے ہر دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ ہیں۔ یعنی عاقل سے ساتھ ہے۔ اور صحیح ہے
 اس سے۔ یعنی ذمہ داروں کے اندر مطالبہ ہونے کے باوجود اگر خود اپنے خوشی سے کرے۔

لے تو کہ ان فرضی ای لا فلاح ساجر الی تجرید اور بیان ہر صنف کے وہ بیان مستطقت فرضیہ بیان مکان ندارد من الصنف فقط و انہیں نہیں ۱۲ لے وکر وفتح حوالہ انہیں مدیر ازوم الارادانہ
 میں متعلق فی التوجہ کتاب ولا تکلیف نہیں یہ تکلیف جب ہو تو کہ انہیں قوتاً تحقیق نفس عجب عجب کا مسافر نہیں عجب عجب ہر صنف کا وہ ان کا ایقہ قرآنا ۱۲-۱۱

ولا تصح منها هبة الاسلام حتى لو جازيتم نفلا وان كان باذن المولى لان منافعها فيما سوى العتقة والصيام تتبع للمولى ولا تكون لها قدر على ادايته بخلاف الفقير اذا جازيتم استغنى حيث يقع ما دوى عن الفرض لان ملك المال ليس بشروط لانه وانما شرط التمكن عن الاداء ولا ينافي ما ملكه غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان تضاد شهوة الفرج فوض ولا سبيل له الى التمسك فتعين ان النكاح ولو لكنه موقوف على رضا المولى لان المهر يتعلق بوقتته فيبايع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الاب والابن ولهذا لا يملك المولى اطلاق دمه وحكم اقرباء العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر ويأتي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للشر كالفدية والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين مالي يعتق او لم يكتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر وان قتل اربع نساء والبرقي نصف ذلك وانه اى الرق لا يورث في عصمة النكاح اى الالة عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤتممة بالايان اى من كان مؤتمما يستحق الاثم فانه فقبح الكفاية عليه وللمقومة بدل الالة اى العصمة التي توجب القيمة تثبت بداء الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجوز الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفاية دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤتممة دون المقومة -

[illegible]

۱۵۔ قولہ "وہم بشر" نے انہی کو انسانی نوعیت پر متعارف کرایا اور انہیں بتایا کہ ان کے لیے بھی انسانی قوانین و احکامات کا اطلاق ہوگا۔

۲۵ قولہ اولم یاکتب وانما علی ذلک دین مکنہ ورجعنا لعلی بسبب عقد کتبتہ ولما لا یؤتون فقیس علی ذلک دین علی ہر جن علی ہائے واپستہ کہ رسید ۲۴

لانہ شریع عقوبۃ لارتک النار وھو تشفی الصدور لا ولایا مردہ ثم القائل ووقت الجنایۃ علی اولیائہ من وجہ لا تنفعہم بحیاتیہ
فاوجبنا القصاص للورثۃ ابتداء لانہ یثبت للمیت اولاً ثم یتقل الیہم کالحقوق والسبب انعقد للمیت لان المتلف حیاتیۃ فکان
الجنایۃ واقعۃ فی حقہم من وجہ فیصح عفو المجرور باعتبار السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجرور لان الحق
باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنیفۃ ان القصاص غیر موروث ای لا یشیت عتق وجہ تجزی فیہ سہام الورثۃ بل یثبت
ابتداء للورثۃ لما قلنا ان العوض ورتک ثاہم ولکن لما کان معنی واحد لا یحتمل للتجزی ثبت لكل واحد علی سبیل الکمال
کولایۃ الانکاح للاخوة ولہذا لو استوفی الاخر الکبیر قبل کبر الصغیر یجوز لہ بخلاف ما اذا کان احد الکبیرین غائباً فانہ لا یجوز للآخر
ان یشتوفی لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توہم عفو الصغیر بعد البلوغ مارد ولا یعتبر و عند ہا یثبت القصاص للورثۃ
بطریق الارث لا بطریق الابداء و ثمرۃ الخلاف تظہر فیما اذا کان بعض الورثۃ غائباً و اقام الحاضر البینۃ علیہ فعدہ یحتاج الغائب
الی اعادۃ البینۃ عند حضورہ لان الكل مستقل فی ہذا الباب ولا یقنی بالقصاص لاحد حتی یجتمعا وعند ہا لما کان مورثاً
لا یحتاج الی اعادۃ البینۃ عند حضور الغائب لان احد الورثۃ ینصب خصماً عن المیت فلا یجوز اعادۃ البینۃ و اذا انقلب ای القصاص
مالاً بالصالح او بعدہ البعض مارد و یلزم حکمہ حکم الاموال حتی تقضى دیونہ منہ فننفذ وہابیہ و ینصب احد الورثۃ
خصماً عن المیت فلا یحتاج الی اعادۃ البینۃ لان الدیۃ خلف عن القصاص والمخلف قد یفارق الاصل فی الاحکام کالتیمم
فارق الموضوع فی اشتراط النیۃ۔

کہیں کہیں کے انتقام لینے کی طرف سے بھڑکے ہوئے ہوں۔ یہ وہ انتقام کے ذریعہ مقرر کیے گئے ہیں کہ اگر کسی نے کسی کو مار مار کر ہلاک کر دیا تو اس کے قاتل کا شران سے دور ہو گیا۔ اور ایک اور ایسی چیز
کی حمایت اور ایسی ہی کے حق میں ہونی چاہی کہ وہ لوگ قتل کی حیات سے نفع اٹھانے والے تھے اس لئے ہم نے دین میں سے ان کے لئے ابتداً حق قصاص ثابت کیا ہے۔ اس طرح انہوں نے کہا کہ اگر کسی نے کسی کو
حق قصاص سے بھر دوسرے حقوق کی طرف اس سے منتقل کر دیا تو اس کی جگہ پہنچے۔ البتہ سبب قصاص ہاں ایک میت کے حق میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کی حیات تلف کی ہے تو اس حالت سے مقتول
کے حق میں جنابیت پائی گئی۔ لہذا صحیح ہے قصاص سالک کو بیان نہ کی جائے۔ موت واقع ہونے سے پہلے اس اعتبار سے کہ کسی کو ہلاک کرنا ہی تو سبب قصاص ہے۔ اللہ درست ہے مسائل کو
دارین کا ہر قسم غور وہ (مورث کی موت سے پہلے دیکھ کر واجب ہونے والے قصاص تو وارث کی حالت سے ہے۔ اور اگر کسی نے کسی کو قتل کر دیا تو قصاص میں وارث جاری نہیں ہوتی ہے۔ یعنی قصاص
اس طرح ثابت نہیں ہوتا ہے کہ وارثین کے حقوق کے مطابق ضرر کا پورا کرنا۔ بلکہ ابتدائی وارثین کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ بانی کے حق میں قصاص خون کا انتقام لینے کی طرف
سے شروع ہوتا ہے لیکن جو ملک قصاص ایک ایسا دفعہ ہے جس میں خود کو قصاص میں نہیں لے کر دیتا۔ وارث کو قصاص کا حق نہیں ہے۔ حال ہی میں جیسا کہ میں نے نکاح کی ولایت پر ایک حکایت
کو کامل طور پر بیان کر دیا ہے۔ جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے۔ یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو قتل کر دیا تو قصاص میں سے یہاں پہلے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے۔ بخلاف جس صورت کے جس کو ہلاک کر دیا
ایک غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق نہیں پہنچتا ہے۔ بلکہ اگر کسی حاضر بھائی کی طرف سے قصاص مان کر لینے کا احتمال ہے۔ بالی بانی بھائی کا بانی ہونے کے بعد قصاص
صاف کر دینے کا احتمال بالکل ناممکن ہے۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک وارثین کو قصاص کا حق ابتداً نہیں ملتا ہے بلکہ وارث کے طور پر ان کے لئے حق قصاص
ثابت ہوتا ہے۔ ثمرۃ اختلاف ظاہر ہوگا کہ اس صورت میں جبکہ بعض وارث غائب ہیں اور بعض وارث موجود ہیں تو قصاص پر جتنے وارث ہیں۔ تو ان صاحبین کے نزدیک غائب جب واپس آجائے تو اس
کے لئے دوبارہ جتنے پیش کرنا ضروری ہے کہ اگر وارث استحقاق قصاص میں مستقل ہے۔ البتہ جب تک سبب قصاص وہی ہے تو وارث کی موت کے بعد بھی قصاص کا قصاص کا قصاص نہیں رہا۔ اس لئے
اور صاحبین کے نزدیک جو کہ قصاص میت کی جانب سے بغیر وارثت حال ہوتا ہے اس نے غائب کی ولایت پر دوبارہ جتنے پیش کر کے کی ضرورت نہیں رہی۔ بلکہ وارثین میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے
مدعی بن کر قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک وصیت کر کے قصاص کا مطالبہ جتنے پیش کر دیا۔ اور جب مسئلہ ہو جائے۔ یعنی قصاص سال سے پہلے
کے نتیجے میں یا بعض وارث کے صاف کر دینے کی وجہ سے تو وارث بن جائے۔ یعنی حکم کا حکم ہی ہوگا جو وارث کے اہل بدلت کا ہونا ہے۔ چنانچہ اس میں سے میت کا فرض ادا کیا جائے گا۔ جتنے
نامہ ہوں گی اور وارث میں سے کوئی ایک میت کی جانب سے مکان کر ثمت پیش کر کے جو بھر جیتیشی کر کے کی حاجت نہیں ہوگی۔ کہ جو میت قصاص کا خلیفہ اور قائم مقام ہے۔ اور شلیف بعض حکام میں
کبھی اہل سے جہاز نہ ہے جیسے نیم و شاکلینز ہے کہ نیت کی طرف میں دوسرے مختلف ہے۔

ملہ تو مردہ۔ ایسے عفو وارث قبل موت المورث استحقاق قصاص سے مستثنیٰ ہے۔ اور اگر کسی نے کسی کو قتل کر دیا تو وارثین کے حق میں قصاص ثابت ہے۔

ثم اختلفت نسخة المتن في هذا المقام فذكر في بعضها انها تحت مذهب صاحب هذه العباة لان الهزل لا يؤثر في الخلع
عندها ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او باختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لا يؤثر الهزل في
الخلع وجب للمال ووقع الطلاق وبطل الخيار اذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار سواء اتفقا على
البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل
يتوقف على اختيار المال سواء هل لا ياصله او يقدر او يجنبه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها
ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شأنت المرأة فحينئذ تجب المال عليها للزوج وان اعرضت الزوجان عن المواضعة و
اتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق وجب للمال اجماعا لما عندنا فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر
في الخلع وامعنده فلان الهزل قد بطل باعراضها وذكر في بعض النسخ انها عوض النسخة السابقة هذه العباة وان اختلفا
فالقول للمدعى الاعراض وان سكنا فهو لا زوا اجماعا ومالها ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر
ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرها شيء ولم يتعنه الشارحون وان كان ذلك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين و
البديل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءها على المواضعة بعد الجالس فعدتها الطلاق واقع والمال لازمه لهما وان
الهزل لا يؤثر في الخلع عندها وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه .

اس مقام میں حق کے لئے مختلف ہیں بعض نظریات صابجین کا مذہب بنانے کے بعد وحدت ہے۔ یہ کہ کمال کے نزدیک حلال و حرام میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے خواہ مذاق پر تصرف ہو یا نہ ہو۔ مذاق کو نظر انداز کر کے پراختلاف ہی اختلاف ہے۔ اس بنا پر کہ صاحبین کے نزدیک خلق خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ لہذا اگر خلق میں جوئی کے حق میں شرط خیار ہو تو ہمیں مال واجب ہوگا اور مطلق واقع ہو جائے گا اور اختیار باطل ہو جائے گا۔ مگر خلق خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو اس میں مذاق کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور یہ کہ ہم صانع حکم میں مذاق کو نظر انداز کیا ہے۔ جب چاہے مذاق پر یعنی ہونے یا نہ ہونے کو نظر انداز کر کے یہ باطنی اللہ بن ہونے پر اتفاق ہو یا اختلاف۔ ہر حال میں صاحبین کی اصل پر مذاق باطل ہو جائے گا اور مطلق واقع ہو جائے گی۔ اور مال لازم ہوگا۔ اور مال پر تصرف کے نزدیک مطلق واقع نہیں ہوگا۔ بلکہ بوقت ہے کہ جوئی کا مذہب سے مال اختیار کرنے پر غلامی تصرف میں مذاق پر بقدر مطلق باجس مطلق ہیں۔ یہ کہ مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے۔ اور جوئی کی جانب سے خیار شرط ہونے پر مال ہو جائیگا۔ تصرف کے لئے کہ مذاق واقع نہیں ہوگا۔ اور مال واجب نہیں ہوگا۔ ہذا جس وقت خیار غم کے مل قبول کرنے کی اس وقت جوئی کے ذمہ شرط کے لئے مال واجب ہوگا۔

اور اگر دونوں اعرض کر لیں۔ یعنی عقد کے بعد مطلق جوئی دونوں کے لئے شرط مذاق سے۔ اور اس لئے کہ تو قاضی خود پر تصرف باہم دینے پر متفق ہو جائیں۔ تو بالاعتقاد مطلق واقع ہو جائے گی۔ اور مال لازم ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مذاق سورہ سے باطل ہے۔ خلق میں اس کا اثر نہیں پڑتا ہے۔ اور مال صاحب کے نزدیک اس لئے کہ اگر اگر چہ خلق میں بدل کا اعتبار ہے۔ لیکن میں صورت میں دونوں کے اعرض کے سبب سے مذاق باطل ہو چکا ہے۔ اور یعنی اس میں مابعد وحدت کے بجائے یہ وحدت ہے۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو مدعی اعرض کا قول مستبر ہے۔ اور اگر غای اللہ بن ہونے میں اتفاق ہو تو بالاجماع مال لازم ہے۔ و خلاصہ کہ مذاق پرین کی صورت کے خلاف تمام صورتوں میں مال صاحب خود صاحبین کا قول یکساں ہے کہ مطلق واقع ہوگی۔ اور مال لازم ہوگا۔ یہاں حق میں سکوت سے مراد بظاہر ہے۔ ہے کہ خالق اللہ بن ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ دوسرے شرح نے اس کی کوئی وضاحت نہیں کی۔ اور اگر مقدار بدل میں مذاق ہو یہ یعنی برفستہ عقد خالق اور بدلہ ذکر کرنا ہم نے کریں۔ اور حقیقت میں بدل صرف ایک ہزار ہو۔ تو اگر اس پر بنا کہ فیہ و دونوں کا اتفاق ہو۔ یعنی مجلس عقد ختم ہونے کے بعد اس پر اتفاق ہو کہ سب ملے خیر مذاق کے مطابق تصرف کیا ہے۔ تو صاحبین کے نزدیک مطلق واقع ہو جائے گی۔ اور بدل لازم ہوگا۔ جس کی وجہ سے یہ کہی ہے کہ ان کے نزدیک خلق میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے۔ لازم مال میں اگرچہ مذاق کا اعتبار ہے۔ لیکن عقد خلق میں مال بدل ہے۔ اس لئے اصل چھوڑ کر تابع میں اس کا اثر خیر نہیں ہو سکتا ہے۔

۱۷۔ قول علی بن ابیہ اے علیہ السلام علی الاعراض ہی میں تک ہواضعتہ لودعم القصور الامم حضور شیعی من بینہ علی ہواضعتہ وکوعرض من عنہا وانما لم يذكره المصنف لانه کا وہ ارض اور اختلاف قیہ ہی فی البیہ ۱۷۔

٢٤ قوله وان اختلفا في العبد على المواضعة ايسر البتة وهو من عينا منقول من عريض فان اصل في قول مستند عريض عن المواضعة ومن سكت اي من ابناء علي المواضعة والاعراض فبذلك فهو اي المطلق لازم اجماعا لان الاصل في المطلق ان يقرح فالحجة في محل القول - - -

وہذا کلمہ فی الانشاءات وان کان ذلک ای الہزل فی لا تو تو یا محفل الفسق کالبیج بان یواضعا علی ان یقر ابا الیہیم بحضور الناس و
لم یکن فی الواقع اقاروہ بالاحتیاط کالنکاح والطلاق بان یواضعا علی ان یقر بالانکاح والطلاق بحضور العاقل ولہم ین بینہما اقراہ
فالیہزل ببطلان لان الاقرار محتمل للصدق والکذب والخبر عنہ اذا کان باطلا فلا اخباریہ کیف یصیر حقا والہزل فی الردۃ کفر ای
اذا تلفظ بالفاظ الکفر ہزل لا یصیر کافرا ویرد علیہ انہ کیف یکن کافرا منہ! نہ لم یعتقد بہ فاجاب بقولہ لا ہما ہزل بہ ای لیس کفرا
بلفظ ہزل بہ من غیر اعتقاد لکن بعین الہزل لکونہ استخفا یا بالذین وهو کفر بقولہ تعالی قل ابا اللہ وایاتہ ورسولہ کنتہ
تستہزئون لا تعتذروا قل کفر تم بعد ای انکم والسفہ عطف علی ما قبلہ وهو فی اللغۃ الخفۃ و فی الاصطلاح ما عرفہ المصنف
بقولہ وهو العمل بخلاف موجب الشہر وان کان اصلہ مشروعا وهو السوف والتبذیر ای تجاوز الحد وتفریق المال اسرافا و
ذلک لا یوجب خللا فی الاہلیۃ ولا ینم شیئا من احکام الشہر من الوجوب لہ وعلیہ فیکون مطالبہ بالاحکام کما ویجوز مالہ
ہنہ ای مال السفید من السفیدہ فی اول ما یبلغ بالنس وهو قولہ تعالی ولا تو تو السفہاء اموالکم الی جعل اللہ لکم قیاما و فی الایۃ
توجیہا احدہا ان تكون للمعنی علی ظاہرہ ای لا تو تو ایما الادیاء السفہاء من الادیاء والا ولاد اموالکم الی جعل اللہ لکم
فیہا قیاما لانہم یضیعونہا بلا تدبیر ثم محتاجون الیہ لاجل نفقاتہم ولا یو تو لکم و حیث نہذ لایکون الایۃ لما نحن فیہ والثانی ان ینکون
معنی اموالکم اموالہم وانما اصیفت الیہم لاجل القیام بتدبیرہا و حیث نہذ لایکون تمسکا لما نحن فیہ ای لا تو تو السفہاء اموالہم
اللی جعل اللہ لکم فیہا تدبیرہا و قیامہا۔

یقام تفسیر انشاءات میں ہر قول واقع ہوئے کلمات کی ذرا نگاہ نہایت کی ہوئے ہوتے ہیں، اور کہہ کر، یعنی ذوق، اقراہ (اخبار میں لا) ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو شیخ کا احتمال رکھتا ہے،
جیسا کہ یہ ہے کہ وہ شخص یا ہم نے کہیں کو روگروگ کے سامنے، یا بیچ کا اقراہ کر کے اس کی حقیقت میں کوئی بیچ نہیں ہے، (۱) ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو شیخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، جیسا کہ
کام و طلاق، کہ وہ شخص نے کہیں کہ دوہول کے لئے کام یا طلاق کا اقراہ کر کے اس کی حقیقت میں کوئی بیچ نہیں ہے، (۲) ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو شیخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، جیسا کہ
صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے، اور مذاق کی صورت میں جبکہ غرض کا وجود ہی نہیں تو اس کے صدق کی خبر دینا اس طرح قابل افتاد ہو سکتا ہے (۳) ایسے معاملات میں طلاق کا حکم نکالتے ہیں،
(۴) اور ان کے سامنے یہ مذاق کو کفر ہے، یعنی جب کوئی شخص مذاق کا کفر استعمال کرے تو وہ کافر ہو جائے گا، یہاں پر مشرب ہو سکتا ہے کہ مذاق کو کفر والے نے تو کفر کا اعتقاد نہیں کیا
اگر اس طرح دیکھا تو جاتا ہے، تو مصنف نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ میں جس بات سے مذاق کیا اس کی وجہ سے نہیں، یعنی اس کا کفر اس عقل کی بنا پر نہیں جس کا اس نے غیر اعتقاد
کے معنی مذاق غلط کیا ہے، بلکہ خود مذاق ہی کی بنا پر کہ کفر تو دین کے ساتھ کفر ہے، اور جو قول بارگاہی کے (۵) اسے (مذاق) آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ سے اللہ
اس کے حکم سے اور اس کے رسول سے تم شیعہ کہتے تھے، یہ نہایت متنازع کفر ہے، انباری ان کے بعد، (۶) اور اگر مذاق کوئی اسلام قبول کرے تو اس کا اسلام مستحب ہے یہ نیز انشاء ہے جس
کا حکم روایت تراوی کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اس نے ایمان کے پہلو کی ترجیح دیتے ہوئے اس کے کلام کو صحیح مانا جائے گا جس طرح حالت الکلام کا اسلام قبول کرنا مستحب ہے، اور وہ اہیت کے
عروض میں سے (۷) سفہاء اس کا عطف بھی مذکور سابق (۸) پہلے ہی ہے، سفہاء باعتبار لغت کے مختلف معنی میں لے کر لیتے ہیں، اور اصطلاحی تعریف مصنف نے من ہذا سے
بتائی، اور یہ تعینائے شریعت کے خلاف مل کر نہ کہتے ہیں اگر صریحاً بیان کیا جائے کہ مشرب جو مشرب من ہذا مقول غری، یعنی مذاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا۔

میں سفہاء اہیت کے اندر کسی قسم کے خلل نہ نقصان کا موجب نہیں ہے، اور احکام شرع سے قطع ہے، یعنی قطع ضرر و فساد و عقاب ہر قسم کا حکم سفیر پر واجب ہوئے اور وہ وجہ احکام
کی ادائیگی کا کف ہوگا، لیکن اس کا مال اس کے عواظ نہیں کیا جائے گا، یعنی سفہاء کا مال سفہاء نہیں دیکھتے گا، اور اس طرح میں نفس دار ہوئے کے سبب سے، یعنی قول بارگاہی، اور
مت حوالہ کرو بے عقول کو اپنا مال ان کو بنایا ہے مشفقانہ سے غرضان کا ذوق، اہیت کی تفسیر ہو جاتی ہے، ایک یہ کہ اہیت (میں اموال) کو اس کے ظاہر ہی پر چھوڑ دیا جائے، یعنی
اسے اطیاء اہل کلم عقل بیوی بچوں کو اپنا مال مت رو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ساتر میںشت بنایا ہے کہ یہ (۱) یا بد اخلاقی سے اس کو فساد کر دے گے، پھر تم ان ہی کی شرچہ برداری
کے لئے اس مال کے محتاج ہو گے اور تم کو نہیں دے سکیں گے، اس تجویز کے رو سے یہ بحث مستحب کے ساتھ اہیت کا کوئی تعلق نہیں ہوگا، جو تفسیر کہ "اموالکم" معنی "اموالہم" مراد لے جائیں۔
چونکہ اولیاء ہی تاحی اور بچوں کے مال کی نگہداشت و حفاظت کرتے ہیں، میں اس لئے کہ اہیت اولیاء کی طرف سے لگائی، اس توجیہ کے پیش نظر اس آیت سے زیر مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے، یعنی
پکڑا دو بچے و فوفن کو ان کے مال جن کی حفاظت و انتظام کی ضرورت کا اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے۔

ویدل علیٰ ہذا المعنی قولہ فیما بعد فان انقسم منهم رشتہ افاضوا الیہم اموالہم ولہذا قال ابو یوسف ومحمدؒ انہ لا یدفع الیہ المال
مالہم یونس منہ الرشد لاجل ہذا الایۃ وقال ابو حنیفہؒ اذا بلغ خمساً وعشرين سنۃ یدفع الیہ المال وان لم یونس منہ الرشد لانه
یصیر للرأی ہذا المدۃ جداً اذا دنی مدۃ البلوغ اثنی عشر سنۃ وادنی مدۃ الحبل ستۃ اشہر فیصیر حیث شذاباً واذا ضعف
ذلک یصیر جہداً فلا یفید منہ المال بعدہ وھذا القدر ای عدم اعطائہ للمال ما ائتمروا علیہ ولکنہم اختلفوا فی امورائد علیہ
وہو کونہ تجوزا عن التصرفات عندہ لا یكون تجوزاً وعلیٰ ما اشار الیہ بقولہ وانہ لا یوجب التجرد اصلاً عندہ ای
حنیفہؒ ای سواء کان فی تصرف لا یبطل الہزل کالنکاح والطلاق او فی تصرف یبطل الہزل کالبیع والایجاز فان الجور علی الحر
العامل البالغ غیر مشروع عندہ وكذلك عنہا فیما لا یبطل الہزل طوافاً یبطل الہزل یجوز علی نظرہ کالتصبی والمجنون فلا یصم
بعیدہ واجازۃ وھبتہ وسائر تصرفاتہ لانه یمسک مالہ بھذا الطريق فیکون کلا علی المساکین ویحتاج لنفقۃ الی بیت المال والسبل
عطف علی ما قبلہ وھو الخرج المذید عن مخرج الایامۃ علی قصد السیرداد فانہ ثلاثۃ ایام وانہ لا یافی الایلیۃ ای اھلیۃ الخلاء
لبقا العقل والقدر علی البدنیۃ لکنہ من اسباب التخیف بنفسہم مطلقاً لکنہ من اسباب المشقۃ فواء توجد فیہ المشقۃ اولم توجد
جعل نفس السفر قائماً مقام المشقۃ بخلاف المرض فانہ متنوع الی ما یضربہ الصوم والی ما لا یضربہ فتمت علی الرخصۃ لیس نفس المرض
بل ما یضربہ الصوم فیکون السفر فی قصور ذلک الایضاً وفی تأخیر وجوب الصوم الی عدۃ من ایام اخر لا فی اسقاطہ۔

پہنچے ہند کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ یعنی مہرگز کیوں نہیں پر شیدی توین کے ہو کر روئے کمال و اس آیت کا وجہ سے نام پر وسط اور نام گذرنا ہے جس کو کہہ کر سنیہ
پر شیدی مخصوص ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن نام اور حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب پچیس سال ہو جائے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں پر شیدی
موجود ہو کہ نہیں اس طرح آدمی ماوا کے دھرم میں پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ عورت کا کثرت ہوتی مال ہے اور دل کی لذت دیت ہے وہ ہے تو سارے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ پر سکتا ہے۔
اس حساب سے اس کی روٹی عیش وادب میں سکتا ہے۔ اس لئے اس کے ہر مسئلے کی ترقی دیکھ کر پر اس کے مال روکا ہے سو ہے۔ اسی بات سے اس کی اول مال پر اس میں سنیہ کو مال حوالہ
کرنے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک امر مذکور تھا کہ دو بیان اختلاف ہے۔ اور یہ کہ سنیہ دوسرے تصرفات سے مجبور ہو گیا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے
نزدیک وہ مجبور نہیں ہوتا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجبور ہو جاتا ہے۔ ان نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس قول سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مسافرت
سنیہ کو قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے۔ یعنی خواہ اس تصرف پر جو ذائقہ سے داخل نہیں ہوتا ہے۔ جسے کراہ و عیاق یا ایسا تصرف جو ذائقہ سے باطل ہو جائے ہے
بیچ و اجارہ۔ کیونکہ مال باطل کو حلال تصرف سے روکا جاتا ہے صاحب کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے یہی حکم ہے صاحبین کے نزدیک ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں
لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہوتے ہیں اس میں سنیہ کو کسی قسم کے پیش نظر قرار دیا جائے گا جیسا کہ اس میں مذکور ہے۔ لہذا سنیہ کا بیچ و اجارہ اور دیگر تصرفات
پر باجمل انھیں صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو گھر فرزند یا بیٹے (ان تصرفات کے واسطے) یا کام مال بیچا خرچ کر دینے کا جس کے بعد دوسرے معاملہ پر پوچھنا جائے گا
اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا۔ (۵) اور سفر اس کا بھی حلف ہے چاہے یہ دور دورہ کے لئے نکل پڑے کہ کہتے ہیں۔ اپنی امانت کا وہ سے
بقصد سیروس یا حنا۔ اس دور کی کادال مقدار تین دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ یعنی سفر سے خطاب کی اہلیت جاتی نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مسافر
کی عقل اور بدن کی قدرت بجا رہتی ہے۔ بہتیرے بنات خود دب مشقت ہونے کی بنا پر ہر حال میں احکام شریعہ کی تخفیف کا باعث ہے۔ یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا
گیا ہے۔ خواہ اس میں مشقت محقق ہو یا نہ ہو۔ بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت مختلف ہے۔ کو مرض کی بعض درجات میں روزہ رکھنا سفر ہے اور بعض میں معز نہیں (بلکہ مفید ہے)
اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت متعلق نہیں بلکہ صرف اس کی مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے معز ہو سکتا ہے۔ لہذا اس وقت ہوگا۔ سفر۔ چار رکعت والی
نار کے قصر میں اور جب موم کی تاثیر میں۔ یعنی اندر کئے ہوئے دنوں کی گنتی ہو کر کرئی ہو کر دوسرے پیام میں ختم کر کے سفر سے روزہ نافذ نہیں ہوگا۔

۱۔ قولہ فیما بعد۔ والفقیر علی قولہ حصہ جہنم کلا تال بحر عدم فی الدار الخ۔ وعندہ ہر حال میں نظر بالسنۃ وھفتۃ جہا بقولہا یعنی سیانہ مالک ۳۔

۲۔ توذنیون ای السیۃ کانی المنتوب کی بالفتح و تفسیر ہم لسانی و بارگاہ ۱۷۔ ۳۔ و تذلزلہ نام بحال میر حسن بعد صلوۃ الخیر فی الزوال ۱۲۔ ۴۔

[illegible]

۱۰ اور اگر وہ اس کا بھی عطف ہے جو مل پر۔ اور اسی پر اہلیت کے عوض کسی کا بیان کل ہو جاتا ہے۔ اور اگر کہتے ہیں خدا کی کوئی ایسی حکم پر مجبور کرنا چاہے وہ تالیف سے کہتا ہے یا اگر اس کی مجبوریہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے لئے ہی کا وہ دھڑکاؤ اور دھمکائی یعنی اگر وہ تمہیں قسمیں یا منقسم ہے کہ اگر وہ (۱۱) اور خدا نے فعل میں اختیار کا کل کرنا ایک کر دے جسے کہنا بھی کہتے ہیں۔ یا علی بالکل مجبور کر دینے والا اگر وہ اگر کچھ ان کی طاقت یا کسی عضو کی مادی کی عقلی تالیف سے حاصل ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں اگر وہ کہے کہ اگر تم قیام کام نہیں کر کے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ منور کاٹ دوں گا یا اسے گرا دے یا اس کا رخصت ہو جاتا ہے اور اختیار کا سہرا ہوتا ہے (۱۲) یا جتنا تو تم کر دے سکیں اختیار ہوتی ہے۔ (۱۳) چھ کہنا میری کہتے ہیں) یعنی قید بند یا کسی اور پٹ سے ڈلا کر مجبور کیا جائے جس سے جان (یا اعضاء) کی حفاظت ہونے کا اندیشہ ہو اس قسم کے کلام سے اختیار تو باقی رہتا ہے۔ ہمت اور اس میں پھانسی کا نہیں ہوتی ہے۔ (۱۴) یا جتنا اس کی حکمت ذکر کرے اور نہ اختیار میں نفس پیدا کرے مثلاً اس کے آپ یا بیٹے یا بیوی حضی کو قید کرنے کی وحشی دے۔ نیکی کا ان باتوں سے گرا دیا جتنا اختیار دونوں باقی رہتے ہیں۔ اور اگر اگر وہ یعنی یہ کام اقسام اگر وہ عطف پر اہلیت کے منافی نہیں ہے یا کسی گز اس حالت میں بھی ممکن رہتا ہے تو جو وجود میں بن پختہ بات شرعیہ اور اہلیت کا اور وہ اس ہے۔ اور یہ وائ ہے فرض و حرام اللہ سبحانہ و رخصت میں۔ یعنی اگر وہ کے پر جب عمل کرنے کا حکم ان چار قسموں میں منقسم ہے یعنی مقام میں اس پر کل کرنا فرض ہے۔ مثلاً جبکہ وہ رکھنا ہے یا کسی بات سے مجبور کیا جائے جس سے بالکل مجبور کیا گیا ہو جائے۔ اور اقل (الضرر) تو اس حدت میں اس کا کھانا فرض ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر کہنا ہے۔ بذر ہے پر روئے واقع ہو جائے تو وہ صاحب کا مستحق ہے۔ اس نے کہ جان بوجھ کر اس نے اپنے آپ کو ہلاک کر دیا ہے۔ اور بعض مقام میں اس پر کل کرنا حرام ہے۔ جیسے نہ خدا ضرر میں اس کا قتل کرنا اگر وہ مٹی کے وقت بھی ان کا کتاب و حرام ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنا سنا ہے۔ جیسے روزہ انکار کرنے پر اگر اگر وہ کیا دے تو اس کے سے روزہ انکار کا سنا ہو جاتا ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنے کی رخصت ہے مثلاً جبکہ اگر پر مجبور کیا جائے تو اگر کفر زبان پر رونے کی رخصت حال ہے بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کوئی فرق نہ دے۔ اور اگر وہ بھی طریق مٹی پر یہ آواز دے رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت میں اس فعل مباح نہیں ہوتا ہے۔ ایسی مٹی کی صورت فعل بالکل ختم ہو جائے کہ بعض گناہ سنا ہو تو بعض میں سنا جیسا سنا کیا جاتا ہے اور اہلیت کے منافیہ کرنا اس کی صورت یہاں سے قطع ہو جاتی ہے۔

لے تو رہی لا کر اصل انسان علی بن ابی طالبؑ کو، ایک انسان، ایک انشی، وہی، ایک انسان، مباشرتاً، ایک انشی، یہ کو، ایک انسان، انشی، یہ کو۔

۵۲ قولہ بالفیہ الذی یجس بالمتخلف قید بالمتخلف بندہ بالجس بالمتخلف ہذا مشتق و فی وہ الذی الذی بالمتخلف بالمتخلف فی محلہ

۵۳ قوله فانه يفتي انه معصوم الا منظره الى مباشرة؛ انكره عليه فانه يفتي ان من يعصر عليها حرام.

۱۵۔ نور وبران ہیترم فی التفتہ اہتمام غناک کردن و بیے کلام کردن کہیاد مال مجربہ دم کن کردن چہ کلاہ ماییم و صغائر و بیکر و جہ - ۳

وقیل لاحیاجۃ الی ذکر الایاحۃ لدخولہا فی الفرض والریختۃ اذ لو کان المراد بما یباحۃ الفعل مع الائم فی الصبر ففی الفرض وان کان بدون الائم فی الصبر ففی الریختۃ فانظار الضائم المکرۃ ان کان مسافراً ففرض وان کان مقیماً فمخصوصۃ ولم یوجد ما یساوی الا قد ادر والامتناع فیہ فی الائم والغواب حتی یكون مباحاً ولا ینافی الاختیار ای لا ینافی الاکراہ اختیاریاً بالفتح لکن الاختیار فاسد فاذا علمتہ اختیار صحیح وهو اختیار المکرۃ بالکسر وجب توجیع الصحیح علی الفاسد ان امکن کما فی الاکراہ علی القتل والکفر بالہال حیث یصلح المکرۃ بالفتح ان یكون الۃ للمکرۃ بالکسر فیصنف الفعل الی المکرۃ بالکسر ویلزم حکمہ والا ای ان لم یکن نسبتہ الفعل الی المکرۃ بالکسر کما فی الاقوال فی بعض الافعال بقی مفسوباً الی الاختیار للفاسد وهو اختیار المکرۃ بالفتح فجعل المکرۃ مؤاخذاً بفعلہ ثم دہر علی ہذا بقولہ ففی الاقوال لا یصلح المکرۃ ان یكون الۃ لغيرہ لان التكلم بلسان الغیر لا یتصور فاقص علیہ ای حکم القول علی المکرۃ بالفتح فان کان القول لہ لا ینفسخ ولا یتوقف علی الرضا لم یبطل بالکراہ کالطلاق ونحوہ من العتاق والنکاح والرجعہ والتبایر والعتق ومن العمد والیمان والشہار والظہار والایلام والقی القولی فیہ والاسلام فان ہذا التصرفات کما لا یحتمل الفسخ ولا یتوقف علی الرضا فالوکرۃ بما احدهم تکلم بہا لم یبطل بالکراہ وتنفذ علی المکرۃ بالفتح فقط۔

بعضوں نے کہا ہے کہ اس مقام میں حاجت کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ تو دلائل سے فرض میں تو رخصت میں اس کے کراہت سے اگر پہلو ہر کہ فعل کا یہ کتاب مباح اور مذکر! اے گناہ ہے تب تو عیناً فرض ہے۔ اور اگر ذکر کرنے میں کوئی گناہ ہو تو اسی کا نام رخصت ہے۔ مثلاً سفر و دنیا دار کو اگر ظاہر میں جبر کیا جائے تو اس کے لئے انظار کر لینا فرض ہے۔ اور اگر مقرر ہو تو اس کے لئے انظار کی رخصت ہے۔ کراہ کی صورت میں وہاں کوئی عمل نہیں ہوتا ہے جس کا نفل اور ترک گناہ اور ثواب کے عدم ترتب میں یکساں حکم رکھتا ہو تاکہ اس کو مباح قرار دیا جائے۔ اور یہ اختیار کے منافی ہے۔ یعنی کراہ کی وجہ سے مجبور کا اختیار منسب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کا اختیار مباح اختیار ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں اگر طرح اختیار پایا جائے۔ صحیح اختیار سے مراد یہ کہ کسی کے لئے اس کا اختیار۔ تو واجب ہرگز ترجیح دینا صحیح کو فاسد پر جبکہ اس کا امکان ہو جیسا کہ کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر جبر کیا جائے کہ ان میں مجبور کو جابر کا اگر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے فعل کی نسبت جابر کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل بھی اسی پر عائد ہوگا۔ ورنہ، یعنی اگر فعل کی نسبت کراہت جابر کی طرف میں دیکھو مثلاً جہاں اگر انہوں سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے تو اختیار فاسد ہی طرف فعل منسوب رہے گا۔ یعنی مجبور کے اختیار کی طرف۔ لہذا اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا۔ چنانچہ مصنف نے اس پر ترجیح کہتے ہوئے کہا۔

”الا پس اقول میں ممکن نہیں کہ مجبور انسان اگر ہو جائے دوسرے کا۔ کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اسی پر محدود رہے گا۔ یعنی کلام کا حکم بولنے والے (مجبور) ہی پر عائد ہوگا۔“

چونکہ قول جو کچھ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور درمیانے قائل پر توقف رہتا ہے۔ وہ اگر اہل کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ جیسے طلاق وغیرہ یعنی غلام آزاد کرنا، عقد نکاح، طلاق سے رجعت، غلام کو مدبر بنانا، قتل جس کے قتل کو مباح کرنا، اہم کھا، نقد مانا، زیہار اور نکاح کرنا، ایلام سے بذریعہ قتل رجوع کرنا، اسلم قبول کرنا، پانچویں سب ایسے تصرفات ہیں جو دفع کا احتمال رکھتے ہیں اور دقائی کی ضمانت کچھ سوزن ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے بارے میں اگر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کسیے تو جبر اگر اہل اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال کا حکم اسی کرنے پر نافذ ہوگا۔

لہ قرر وجہ ترجیح الصحیح علی الفاسد لا نتیجۃ الصحیح مستند بحدہ بالاعتقاد والاختیار واستقل فیہ ولا یتبدل منہ فی ہذا ملاحظہ فی ان امکن ای نسبتہ الفعل الی المکرۃ بالکسر لکے قولہ فاقص علیہ وقال بحر المدغم ان التكلم بلسان الغیر علی کذا لایزیم ہذا ان یقتصر علی المباشر لکراہ بالفتح بل الاقرب عندنا عقل ان یبطل ذلک القول وہ مثبت حکم لہ صدقہ لکراہ دقیا سہ علی الہزل و یصح فان الہزل راضی بقیاع سبب وان کان ویرضی بالحکم طایفہ عن فیہ فامکرۃ لایرضی بالباب بل یوقد بالکراہ فیبطل قائل۔ لکے قولہ راسد ہر ان یقول لہ بعدہ مثلاً ان مت کانت حر والکراہت شبہ زوجۃ او عیرہ عبا و جرز شائع منہا بطور کرم نظرہ الیمن امضاء بعد نسبتہا اور مثلاً والایلام حلف یمنع ولی الزوجۃ ایلام وی لکھ و ایچہ اشہر و علامۃ شہرین ماضی ہو ہر جوع عن الایۃ والکراہت ہر الیمان والقی القولی ہر ان یقول مثلاً انت الیہا کذا فی الوقتیہ وغیرہ ۱۲۔ ۹

وان كان يحتمل ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر وهذا ايضا وهو المكرة بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا
فينقضي البيع فاسد ولو اجازة بعد زوال الاكراه يصح لان الفساد لا بالاجازة ولا بقصر الاقارب كلها لان صحتها تعتمد على
قيام المختبر بها وقد قامت دلالتها على عدمه اى عدم ثبوت المختبر بها لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المختبر بها
لا يجوز ان يجعل مجازا عن شئ لانه لا يقصد المجازة مقيما لدليل الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالا قول فسد
يصلم ان يكون المكرة فيه الية لغيره كالاكل والوطى والزنا فيقتصر على المكرة لان الاكل بعدم الغير لا يتصور وكذا الوطى بالية الغير لا
يتصور فاذا اكراه الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الاكل ولا يفسد صوم الامران كان صائما وكذا الواكراه ان ياكل مال غيره ياثم
الاكل دون الامر ولكنهم اختلفوا في حق الصمان ف قيل يجب الصمان على المكرة ودون الامر وان كان المكرة يصلم الية الامر من
حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكراه على اكل مال نفسه فان كان جائزا لا يجب على الامر شئ لان
منفعته رجعت الى الاكل وان كان شحان تجب عليه قيمته لان منفحته لم ترجع الى الاكل ولو اكراه على اكل مال الغير يجب الصمان
على المكرة سواء كان جائزا او طيبا لانه من قبيل الاكراه على الاتلاف ماله فيجب الصمان وكذا اكراه انسان ان يطأ فان
كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون اثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الامر على ما سياتى وان كان مع امرأته في الصور
او في الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصر على الفاعل وياثم هو ويجب ما يجب من الفضل والكفارة
والصمان في ماله وما رأيت رواية على انه يرجع به على المكرة الامرام لا-

والثاني اى القسم الثاني من الافعال ما يصلح للمكره فيه ان يكون الاله لغيره كاتلاف النفس والهال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسب ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره الاله كالسكين وهذا اعتد ابي حنيفة وقال محمد وزفر فيجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الاخر امرا وقال الشافعي يجب عليهما اما المكره فلكونه امرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف لا يجب عليه ما لكون الشبهة درائة له عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف الاكراه اولاً الى فروع وحظروا باحة ومخصصة فالان يقسم حرمة المكره به الى الاقسام الاربعه بعنوان آخر وان كان مال التقسيمين واحدا فقال والمحرمات الواو حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمسراة فانه لا يحل بعدا الاكراه قط اذ فيه فساد الفرائض وصنابع النسب لان ولد الزنا هالك حكما اذا تجب على الامر نفقته ولا يجب على الزاني تأديته وانما فهو داخل في الاكراه المحظور وقيل هذا في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخس لها في ذلك اقل من التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الامم عمدا وقتل المسلم فان حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة يحوق تلف النفس والعصا والمكره والمكره عليه في ذلك سواء كان مكرها للمكره ان يتلف نفس احد او عصا الرجل سلامة نفسه او عصا فضار الاكراه في حكم العدم فكانه قتله بلاكراه فيحرم

۱۱ اور دوسری ۱۱ یعنی افعال کی دوسری قسم ۱۱ وہ ہے جس میں مجبور و دوسرے کا آلہ ہو سکتا ہے۔ جیسے جان یا مال تلف کرنا یا کوئی کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی کسی کو زبردستی دوسرے کے اعضاء پر شیعہ دے یا کسی کا مال ضائع کر دے یا دوسرے کے اوپر دے مارے یا اس کو ہلاک کر دے۔ (تر (اذا کی صورت میں) قصاص واجب ہوا جو کر کے دالے پر یا سموار (دلیل) دھندل اختیار اسے قتل کر کے صورت میں۔ کیونکہ اگر وہ دالے یا دالے قاتل ہے اور مجبور شخص تو چھری کے حریف شخص اس کے آگے حکم میں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہ کا جین نام مجبور اور غیر فرماتے ہیں کہ قصاص واجب ہوگا قاتل (مجبور) پر۔ کیونکہ حقیقتہً قاتل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ قصاص واجب دالے پر واجب ہوگا۔ جو کر کے دالے پر قاتل بنا ہے کہ حکم دینے والا ہے اور مجبور یا اس نے کہ وہ قاتل قاتل حقیقی ہے۔ امام امام یوسف کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں۔ کیونکہ نسبت قاتل میں شبہ پیدا ہوگا اور شبہ مانع ہے وجوب قصاص سے۔ دونوں کے حق میں ۱۱ اس کا خروج دیت بھی واجب ہوگی جب تک کہ مانع نہ ہو۔ قاتل قاتل کی صورت میں۔ علیٰ ذہا القیاس کا کارہ بھی واجب ہوگا اگر وہ دالے پر۔ مصنف نے شروع بیان میں اگر وہ قاتل کے اعتبار سے چار قسمیں بتائی ہیں۔ فرض، حرام، اسباح اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان ۱۱ اس قاتل کی صورت کے اقسام الیہ بلاتے ہیں جس کے ارتکاب مجبور کیا جائے اگر وہ دونوں تقسیم کا مرتبہ اس کا ایک ہی ہے چنانچہ فرماتا ۱۱ اور (چھری قاتل حرام) کی صورت کی چھ قسمیں ہیں ۱۱ ایسی صورت جو قاتل کے کسی ذائقہ پر اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا ہو یہ جیسے کسی صورت کے ساتھ نہ کرنا یا کہ بعض اگر وہ دالے سے کبھی حلال ہو۔ چنانچہ ہے۔ کیونکہ اس میں دوسرے کے فروش (زوجیت) کا خونی ہے (اگر صورت منکوحہ) اور نسب کی بربادی کا ہے (اگر غیر منکوحہ)۔ اس لئے کہ ولدان کا حکم اس میں ہلاکت ہو ہے۔ اس لئے کہ ان پر اس کا لفظ واجب نہیں ہو سکتا ہے (بجز رخصت) اور دالے پر اس کی تربیت اور بربادی کا واجب کیا جاسکتی ہے (اذا انفکاح) انجب غریبہ پاک اور دالے میں سے ہونے کا وجہ پر قاتل کو حرام ہے یا اس طرح میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم صورت خاصا ہے جبکہ مرد کو نہ مجبور کیا جائے۔ لیکن اگر رخصت کو نہ مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں یہ قاتل نہ کی رخصت ہو سکتی ہے۔ اس نے کہ عورت کی انا دگی زانیہ قاتل ولد کے معنی نہیں پڑتے جاتے ہیں جو کہ مرد کے حق میں مانع رخصت ہے۔ کیونکہ بچہ کا نسب عورت سے منقطع نہیں ہوتا ہے۔ اس وجہ سے عورت کے حق میں مانع مانع ہے۔ اور کسی مسلمان کو قاتل کرنا کہ اس کی عورت بھی کبھی ساتھ نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا اور لفظ رخصت کا سبب ہوا اگر تاسے (اگر اپنے کو ہلاکت سے بچائے) اور اس (ہلاکت سے بچانے کے استحقاق) میں مجبور شخص اور دالے مسلمان جس کے قتل پر چر کیا جا رہا ہے دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی جان سے بچائے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ بلکہ قاتل مسلم پر اگر وہ (عارضی) مرتبین کی وجہ سے، اس کو مجبور کرے تو بچہ بچا جائے گا کہ گویا بچہ اگر وہ قاتل کیا ہے۔ اس لئے لامحالہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحتل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغیره وتصیر حلال الاستعمال فهو حلال في الاكراه الفرض لحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المعضة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتل السقوط لكنهما تحتل الرخصة كاجراء كلمة الكف فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة لحسنه يتروخض في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتل سقوط حرمة وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويتروخض فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكراه بالملحج جازله ان يفعل ذاك ثم يضمن قيمته بعد تناول الاكراه لبقاء خصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انما ما داخل في الفرض ادنى الرخصة ولهذا اى ولاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذنه لا نفسه لان الله تعالى ولاقامة الشريعة اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في عداة السعداء وادعوا لا ينفذ مال ولا بنون ولا ينجي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم.

«(۱۲۱) ایسی حرمت جو کچھ ساقط ہو جاتی ہے کہ اکراه اور دوسرے اعذار کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صورت اکراه کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے۔ جیسے شراب اور دوسرے خورد کے گوشت کی حرمت۔ یا کھانے کے ذریعہ بن اشیا کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: «اور وہ مباح رہے جو کہ کسی نے تم پر حرام کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر یا تو اس بات کی مدد سے شدت بھوک اور اکراه کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے۔» (اس ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کھانا کو زہا زہا سے کھانا کہ کھانا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے۔ اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراه کی حالت میں کھانا کھانے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراه کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے۔» (۱۲۲) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراه کے مدد سے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کال کھانا کہ یہ بدیہی نفس حرام ہے۔ تاہم مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح صرف میں لایا جاسکتا ہے۔ لہذا اگر اکراه مجبوری کے ذریعہ چر کیا جائے تو غیر مال کھانا لینا جائز ہے۔ پھر اکراه کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا سامان دیا ہوگا۔ کیونکہ اکراه سے دوسرے کے مال کی رخصت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراه کی یہ نوع بھی قسم رخصت میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنف نے باخت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بتائے ہیں کہ اجازت کی مستقل کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں یا اور اس وجہ سے: «یعنی جو کچھ تیسری صورت پر تھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے۔ جب ان دونوں صورتوں میں اکراه کے باوجود صبر کر کے رہے اور جبری فعل کا ارتکاب کر کے۔» یہ بھی ممکن کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنا جان کو قربان کر دیا۔

خداوند! ہم کو بھی تو روز محشر شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور مساوت مندوں کے گروہ میں شامل فرما۔ جس دن کہ کسی کے مال و اولاد کو کچھ کام آئیں گے اور کسی کی قوت و شرکت تیرے عذاب سے نہات و لا سکتی ہے۔ جو مرتبہ نبینا و شفیعا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آہ و اصحاب و اہل بیت و ازواج و ذریا و دلم۔

۱۲۵۔ قولہ قال اللہ تعالیٰ وقد فصل لكم ما حرم عليكم في وقت حرمت عليكم الميتة والدم الآية الا من اضطررتم اليه ۱۲۔ ۱۲۵۔ قولہ فحالة المعضة بطلوا بطن من اللہ ان يقال رجل خبيث البطن اذا كان طاريا غائبا كذا في معالم التنزيل ۱۲۔ ۱۲۵۔ قولہ و اسسكتي الوزنة في المنتخب اسسكت ورا ووزن چیز سے بچیز سے ولباس سخت شدن در جنگ والمصن بالکسر جائز پناه و ہر موضع استوار کرنا و وزن آن نوزاد رسید ۱۲۔ ۱۲۵۔

